



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2004

Le Décalogue et l'histoire du texte: Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament

Himbaza, Innocent

Abstract: This study revisits the main textual witnesses of the Decalogue, one of the most famous texts of the Hebrew Bible/Old Testament. The comparison between the Masoretic text of Exodus 20 and Deuteronomy 5 provides a considerable number of textual differences. Supplementary variants are attested by the other witnesses in Hebrew (Samaritan Pentateuch, manuscripts from Qumran, Nash papyrus), Greek (Septuagint), and Syriac (Peshitta). While some scholars want to ignore phylacteries, it is interesting to note that the closest witness to the Masoretic text in Deut 5, is a phylactery from Qumran (XQ3). Besides the Egyptian witnesses (Septuagint (and Philo) in Greek, and the Nash papyrus in Hebrew) share some readings against all the other witnesses. This observation seems to support the theory of local textual evolution. All together, the textual witnesses show that the history of the transmission of the Decalogue provides some shady squares. It is not always possible for the scholar to explain the origin of and the reason for variants. No witness can claim to have the original text which has not been corrected during its history. As regards the Masoretic text, the possible textual corrections in Deut 5 seem to be later than those of Exod 20. On the textual and historical level, this study invites exegetes not limit themselves to the Masoretic text only but also to take into consideration the other textual witnesses. This study of the text reaches the theological conclusion: not confining oneself to only one textual tradition can help forward a more dispassionate progress in the field of ecumenism.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-158434>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Himbaza, Innocent (2004). Le Décalogue et l'histoire du texte: Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. Fribourg, Switzerland / Göttingen, Germany: Academic Press / Vandenhoeck Ruprecht.

Himbaza

Le Décalogue et l'histoire du texte

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Publié au nom du Département d'études bibliques
de l'Université de Fribourg en Suisse,
du Séminaire d'égyptologie de l'Université de Bâle,
de l'Institut d'archéologie et de philologie
du Proche-Orient ancien de l'Université de Berne
et de la Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien

par

Susanne Bickel, Othmar Keel et Christoph Uehlinger

L'auteur:

Innocent Himbaza est né en 1965. Après une formation pédagogique au Rwanda, il a fait les études de théologie à Butare, Rwanda; Fribourg, Suisse et Jérusalem, Israël. Il a obtenu son doctorat en juin 1998 et son habilitation en février 2003. Il a été Assistant Diplômé (1993–1998) et Assistant-Docteur (1998–2001) auprès du Prof. Adrian Schenker à l'Université de Fribourg. Chargé de cours depuis 2001, il a également été chargé d'enseignement vacataire à l'Université Marc Bloch de Strasbourg (2001–2002) où il a enseigné la Philologie biblique. Actuellement il travaille comme pasteur de l'Eglise réformée fribourgeoise et Privat-Doctent à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg où il enseigne l'exégèse de l'Ancien Testament.

Il a publié: *Transmettre la Bible. Une critique exégétique de la traduction de l'AT: le cas du Rwanda*, Rome: Urbaniana University Press, 2001, 622 pp. Il est également éditeur du livre du Lévitique dans le projet de la nouvelle bible hébraïque: *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ).

Innocent Himbaza

Le Décalogue et l'histoire du texte

Etudes des formes textuelles du
Décalogue et leurs implications
dans l'histoire du texte de
l'Ancien Testament

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Publié, avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg

La mise en pages a été réalisée par l'auteur

© 2004 by Academic Press Fribourg / Editions Saint-Paul Fribourg Suisse
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Fabrication: Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse
ISBN 3-7278-1496-9 (Academic Press)
ISBN 3-525-53065-X (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement
für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

Avant-propos

L'étude du Décalogue, un des textes les plus célèbres de la Bible hébraïque, est passionnante à plus d'un titre. Il existe de nombreuses publications au sujet de ce texte. Cependant, nombreuses sont également celles qui passent un peu trop rapidement sur les questions textuelles qu'il pose.

En partant des témoins textuels existants, nous avons donc voulu prendre du temps pour les questions textuelles du Décalogue. Cela nous permet de dégager quelques implications pour l'histoire de ce texte en particulier et celle du Pentateuque en général.

Ce livre est le résultat d'un travail présenté à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg, en Suisse, comme thèse d'habilitation. Il s'intègre dans toute la problématique de la critique textuelle, de l'histoire et de l'interprétation du texte de l'Ancien Testament qui nous occupe depuis plusieurs années.

Nous ne pouvons manquer de remercier les collègues du Département d'Etudes Bibliques de l'Université de Fribourg, en particulier Adrian Schenker avec qui nous avons souvent discuté du sujet.

Nous remercions également Othmar Keel et Christoph Uehlinger d'avoir accepté ce volume dans la collection OBO.

Que tous ceux qui nous ont aidé d'une manière ou d'une autre trouvent également ici l'expression de notre reconnaissance.

Fribourg, juin 2004

Innocent Himbaza

En reconnaissance à mes maîtres
Dominique Barthélemy †
Adrian Schenker

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE	1
1. Sur l'intérêt du sujet	1
1.1. Pourquoi revenir sur le Décalogue?	1
1.2. Il existe des différences textuelles dans le Décalogue	2
1.3. Les versions attestent d'autres différences	3
1.4. Tenir compte des témoins textuels	5
2. Sur la méthode et le contenu	8
3. Quelques précisions pratiques	11
I. AUTOUR DU DECALOGUE	13
1. Le Décalogue d'Ex 20 // Dt 5	13
1.1. La théophanie	14
1.2. La mise par écrit.....	16
1.3. La réception textuelle du Décalogue.....	17
1.4. La considération du Décalogue.....	19
1.5. Qui sont les minim?.....	23
1.6. De l'abolition du Décalogue et de son élargissement textuel.....	26
1.7. Dans quelle langue et dans quelle écriture la loi a-t-elle été donnée?.....	27
2. Un décalogue en Exode 34?	30
2.1. La problématique.....	30
2.2. Qui écrit en Ex 34,28?.....	31
2.3. Quelles sont les dix paroles dont parle Ex 34,28?.....	42
2.4. Conclusion	45
II. LES TEMOINS TEXTUELS DU DECALOGUE	47
1. Texte hébreu	47
1.1. Le Texte Massorétique (M).....	47
1.2. Les textes de Qumrân.....	51
1.3. Le Pentateuque Samaritain (Sm).....	63
1.4. Papyrus Nash (PapNash).....	67
2. Texte grec (G)	68
2.1. Exode.....	69
2.2. Deutéronome	70
3. Texte Araméen	72
3.1. Targum Onqelos (T-O).....	73
3.2. Les autres textes targumiques.....	74
4. Texte syriaque (S)	86

4.1. Exode.....	87
4.2. Deutéronome	88
5. Texte Latin (V).....	90
5.1. Exode.....	90
5.2. Deutéronome	91
III. LA DIVISION DU DECALOGUE.....	93
1. Dans les différents manuscrits	93
1.1. Observation de quelques manuscrits hébreux.....	93
1.2. Une remarque sur certains manuscrits samaritains	96
2. Division en versets	97
3. Dans la tradition juive.....	98
3.1. Attestation de Philon d'Alexandrie.....	98
3.2. Attestation de Flavius Josèphe.....	99
3.3. Talmud Yerushalmi.....	100
3.4. Le Livre des Antiquités bibliques.....	101
3.5. Autres sources juives.....	103
3.5. Le Décalogue dans le "Taryag Mitzvot" (les 613 commandements de la Torah).....	105
4. Dans la tradition chrétienne.....	109
4.1. Le Nouveau Testament	109
4.2. En dehors du NT.....	111
5. Synthèse	115
IV. ETUDE CRITIQUE DES TEMOINS TEXTUELS	117
1. Préambule (Ex 20,2 // Dt 5,6)	118
2. Commandement I (Ex 20,3 // Dt 5,7).....	124
3. Commandement II (Ex 20,4-6 // Dt 5,8-10)	126
4. Commandement III (Ex 20,7 // Dt 5,11)	131
5. Commandement IV (Ex 20,8-11 // Dt 5,12-15).....	133
6. Commandement V (Ex 20, 12 // Dt 5, 16)	147
7. Commandements VI,VII,VIII (Ex 20,13-15 // Dt 5,17-19)	151
8. Commandement IX (Ex 20,16 // Dt 5,20)	154
9. Commandement X (Ex 20,17 // Dt 5,21)	155
10. Conclusion	165
V. LES VARIANTES ET LEURS SIGNIFICATIONS	167
1. Comment les anciens ont-ils pris et compris les divergences textuelles entre Ex et Dt?.....	167
1.1. La paraphrase de Philon d'Alexandrie	167
1.2. La paraphrase de Flavius Josèphe.....	169
1.3. Vue d'ensemble sur Philon et Josèphe.....	171
1.4. Les autres auteurs juifs	171
1.5. Les auteurs chrétiens (Pères de l'Eglise)	173
1.6. La recherche moderne.....	174
2. Les variantes dans M	174

2.1. Variantes quantitatives.....	174
2.2. Variante qualitative.....	178
2.3. Synthèse.....	178
3. Les variantes dans G.....	179
3.1. Variantes quantitatives.....	179
3.2. Variantes qualitatives.....	181
3.3. Synthèse.....	182
4. Les variantes dans SM.....	183
4.1. Variantes quantitatives.....	183
4.2. Variantes qualitatives dans Sm?.....	185
4.3. Synthèse.....	185
5. Variantes entre M et G.....	186
5.1. Les variantes quantitatives.....	186
Excursus: Pour aller plus loin sur la valeur exégétique des conjonctions de coordination waw (י).....	191
5.2. Les variantes qualitatives.....	196
6. Les variantes entre M, G, Sm, Q.....	198
6.1. Les textes de Qumrân et le Samaritain dans leur rapprochement avec M et G.....	198
6.2. Peut-on aboutir aux mêmes conclusions sur G en n'observant que le Décalogue?.....	201
7. Le Décalogue de TM, G et Sm.....	207
7.1. M et Sm contre G.....	207
7.2. G et Sm contre M.....	210
7.3. M et G contre Sm.....	211
7.4. Sm seul sans que M et G soient convergents.....	212
7.5. Sm absolument seul: le dixième commandement samaritain.....	213
7.6. Synthèse.....	218
VI. LES FORMES TEXTUELLES DU DECALOGUE ET LES HYPOTHESES DES MODERNES.....	221
1. Le Décalogue comme code législatif.....	221
1.1. Le Décalogue est l'un des principaux codes de lois.....	221
1.2. Les Reconstitutions du Décalogue primitif.....	224
2. Le Décalogue comme texte de compromis.....	231
2.1. Les données hébraïques d'Ex et de Dt.....	231
2.2. La Vorlage de G et le texte de ce dernier.....	233
2.3. Attestations des harmonisations.....	234
2.4. La différence n'est pas choquante pour G.....	236
3. Les formes du Décalogue résultent-elles d'un travail d'édition?.....	238
3.1. La situation du Décalogue et les autres textes bibliques.....	238
3.2. Premières constatations.....	242
3.3. Peut-on aller plus loin en considérant le caractère législatif du Décalogue?.....	243
4. Le facteur "Septante" dans l'histoire du texte du Décalogue.....	246
4.1. Le Décalogue dans ses versions d'Ex et de Dt.....	246

5. Conclusion	252
VII. QUE DIT LE DECALOGUE SUR L'HISTOIRE DU TEXTE ?	255
1. Histoire du texte: de la diversité et de la standardisation textuelle	255
1.1. La diversité textuelle	256
1.2. La standardisation textuelle.....	257
2. Quelle histoire pour le texte du Décalogue et pour le Pentateuque en général?	261
2.1. Qui a pu changer le texte?	261
3.2. Pourquoi ne doit-on pas mettre toutes les harmonisations dans le Décalogue de G sur le compte des traducteurs?	265
2.3. Peut-on aboutir à une conclusion différente en étudiant chaque livre, Exode ou Deutéronome, en entier?.....	268
2.4. Y a-t-il eu une seule édition à l'origine des familles de mss?.....	271
2.5. Dans quelle écriture étaient les mss que les traducteurs de G ont utilisés?	275
2.6. Conclusion	279
CONCLUSION GENERALE	281
ANNEXES	301
BIBLIOGRAPHIE	303
INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES ET D'AUTRES ECRITS ANCIENS	337
INDEX DES AUTEURS	347

Abréviations

- AB: The Anchor Bible
- BA: Biblical Archaeologist
- BASOR: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
- BET: Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie.
- BETL: Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
- BHQ: Biblia Hebraica Quinta
- BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia
- Bib: *Biblica*
- BIOSCS: *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*
- BN: *Biblische Notizen*
- BZAW: Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
- CAT: Commentaire de l'Ancien Testament
- CbNT: Commentaire biblique: Nouveau Testament
- CBQ: *Catholic Biblical Quarterly*
- CNT: Commentaire du Nouveau Testament
- CRPOGA: Centre de Recherches sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques
- DBS: Dictionnaire de la Bible Supplément
- DJD: Discoveries in Judean Desert
- EstBib: *Estudios Bíblicos*
- ETR: *Etudes Théologiques et Religieuses*
- G: Texte grec de la Septante
- HAT: Handbuch zum Alten Testament
- HBOT: Hebrew Bible / Old Testament
- HUCA: *Hebrew Union College Annual*
- ICC: The International Critical Commentary
- JBL: *Journal of Biblical Literature*
- JBQ: *Jewish Bible Quarterly*
- JPS: Jewish Publication Society
- JQR: *The Jewish Quarterly Review*
- JSNTS: Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
- JSOT: *Journal for the Study of the Old Testament*

- JSOTS: Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
- KJV: King James Version
- KEK: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
- KHCAT: Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament
- L: Manuscrit B19A de St Petersburg
- "M": Les gloses marginales du Targum Neophiti
- M: Texte hébreu massorétique
- mez: mezuza
- ms: manuscrit
- mss: manuscrits
- MSU: Mitteilungen des Septuaginta-Unternahmens
- NCB: New Century Bible
- NCBC: New Century Bible Commentary
- NIC: The New International Commentary on the New Testament
- OBO: Orbis Biblicum et Orientalis
- OTL: Old Testament Library
- PapNash: Le Papyrus Nash
- PG: Patrologia Graecae
- Phyl: Phylactère
- Q: Qumrân
- RB: *Revue Biblique*
- REJ: *Revue des Etudes Juives*
- RevQ: *Revue de Qumrân*
- RTP: *Revue de Théologie et de Philosophie*
- S: Texte syriaque de la Peshitta
- SC: Sources Chrétiennes
- SJOT: *Scandinavian Journal of the Old Testament*
- Sm: Pentateuque Samaritain
- T: Targum
- T-Frag: Targum Fragmentaire (suivi d'une indication du ms spécifique)
- ThHK: Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
- T-N: Targum Neophiti
- T-O: Targum Onqelos
- T-PsJ: Targum Pseudo-Jonathan
- T-Sm: Targum du Pentateuque Samaritain
- V: Vulgate
- VT: *Vetus Testamentum*
- VTS: *Vetus Testamentum Supplements*
- WBC: Word Biblical Commentary
- ZAW: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

Explication de quelques signes

- //: indication d'un texte parallèle
- |: séparateur de deux éléments
- >: indication de l'absence du texte concerné dans les
références suivantes

INTRODUCTION GENERALE

1. Sur l'intérêt du sujet

1.1. Pourquoi revenir sur le Décalogue?

Puisqu'il existe déjà un nombre très élevé d'écrits sur le Décalogue, on peut se demander s'il y a encore quelque chose à dire à son sujet. Toutes les portes ne sont-elles pas déjà ouvertes? Le Décalogue soulève-t-il encore des questions d'ordre textuel?

Remarquons que si ouvrir une porte est une chose, franchir son seuil en est une autre. Pourquoi est-ce que beaucoup d'études sur le texte du Décalogue continuent à se limiter au texte hébreu massorétique (M)? Doit-on simplement cautionner de telles études, alors qu'on sait que sur le plan textuel il existe d'autres variantes que celles de M? D'une part, quelle est la valeur de ces variantes et de leurs témoignages et d'autre part, ces variantes nous offrent-elles une image du Décalogue identique ou différente de celle de M?

A partir de plusieurs données textuelles qui sont à notre disposition, nous pouvons nous faire une idée plus ou moins précise de l'état du texte du Décalogue avant la standardisation du texte hébreu au 1^{er} siècle ap. JC. Le Décalogue est intéressant parce que c'est un texte législatif court et particulièrement célèbre et important, aussi bien pour les Juifs que pour les chrétiens.

En fustigeant la diversité des opinions des philosophes, Saint Augustin disait: "Quant à nos auteurs, qui forment à juste titre le canon fixe et précis des saintes Lettres, il n'y a entre eux aucun dissentiment, loin de là"¹. Augustin semblait répéter les propos de Flavius Josèphe dans son écrit contre Apion I,8 (42). Josèphe affirmait que les textes juifs ne contiennent pas de divergences parce qu'ils n'ont pas été retouchés: "Après tant de siècles écoulés, personne ne s'y est permis aucune addition, aucune coupure, aucun changement. Il est naturel à tous les Juifs, dès leur naissance, de penser que ce sont là les volontés divines, de les respecter, et au besoin de mourir pour elles avec joie"². L'étude textuelle et historique du Décalogue nous permet-

¹ St Augustin, La cité de Dieu XLI,1. Oeuvres Complètes, Le texte latin et les notes de l'édition des bénédictins, tome 24, Péronne, Vincent, Ecaille, Charpentier (trad.), Paris, 1873, 459.

² Flavius Josèphe, Contre Apion. Texte établi et annoté par T. Reinach, traduit par L. Blum, Paris, 1972, 10.

elle encore aujourd'hui d'abonder dans ce sens? Nous savons d'ailleurs que ces deux grandes figures historiques ont été confrontées à l'état du texte biblique. Lorsque Josèphe raconte l'histoire ancienne du peuple d'Israël, il laisse de côté certains épisodes et ajoute des précisions étrangères au texte que nous connaissons³. L'observation de Josèphe fait penser qu'il abonde malgré lui dans le sens de Rabbi Hiyya b. Abba qui disait au nom de Rabbi Yoḥanan: "Il vaut mieux qu'une lettre de la Torah soit déracinée, plutôt que de profaner publiquement le nom de Dieu"⁴. Saint Augustin a été également confronté à la différence textuelle entre le texte hébreu et le texte grec et concluait que l'Esprit a pu inspirer un autre sens aux traducteurs (nous y reviendrons).

1.2. Il existe des différences textuelles dans le Décalogue

N'importe quel lecteur de la Bible a remarqué que le Décalogue existe en deux endroits différents, Ex 20,2-17 et Dt 5,6-21 sous deux formes différentes. Les différences textuelles du Décalogue en ces deux endroits posent de sérieuses questions. Sur le plan littéraire et canonique, une des grandes questions est comment un texte codifié sur les tables de pierres et conservé dans l'arche de l'alliance, comme le rapportent les textes qui l'entourent, peut être aussi diversifié dans nos Bibles. La progression littéraire du texte du Pentateuque, veut que Dt soit postérieur à Ex. En Ex, Dieu a donné sa loi au peuple alors que celui-ci arrivait au désert du Sinaï, le troisième mois après avoir quitté l'Egypte (Ex 19,1). En Dt, c'est seulement quarante ans plus tard, au-delà du Jourdain, que Moïse répéta le Décalogue au peuple (Dt 1,3; 4,45-46). Dans ce sens, le Décalogue de Dt 5 est une répétition du Décalogue d'Ex 20. Cependant, lorsque Moïse répète le Décalogue, a-t-il oublié exactement comment il était formulé, ou bien a-t-il volontairement apporté quelques modifications, comme certains l'affirment? Dans le premier cas, pourquoi n'a-t-il pas regardé dans l'arche qui accompagnait la marche du peuple vers la terre promise? Dans le deuxième cas, que fait-il de l'interdiction formelle d'ajouter quelque chose à ce texte, interdiction qu'il cite lui-même (Dt 4,2, 5,22)? Dans les deux cas, comment se peut-il qu'il n'y ait pas eu de réactions de la part de ceux qui, étant encore vivants⁵, avaient directement entendu le Décalogue prononcé par Dieu?

³ Voir l'introduction d'Etienne Nodet dans F. Josèphe, *Les Antiquités juives Livres I à III*, Texte, Introduction et notes par E. Nodet, A: Introduction et texte, Paris, 1990, XXIX-XXXII. Voir également L. H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin, New-York, 1984, 149-157; L. H. Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible. Supplements of the Journal for the Study of Judaism 58*, Leiden, Boston, Köln, 1998.

⁴ Talmud Babli, Yebamoth 79a.

⁵ Se rappeler que, dans le Deutéronome, ces quarante ans dans le désert sont expliqués comme un temps d'éducation de la part de Dieu à son peuple. Cfr. Dt 8,1-5. En Nb 14,26-

Pour répondre à ce genre de questions, la critique moderne trouve la réponse dans les données disponibles de l'histoire de la rédaction et de l'évolution des textes bibliques. Or ces données ne s'accordent pas toujours avec la progression littéraire dans le Pentateuque.

1.3. Les versions attestent d'autres différences

Lorsqu'on va plus loin dans la comparaison textuelle des deux formes du Décalogue, on se rend compte que les différences sont plus ou moins importantes selon qu'on lit le texte hébreu de M ou une autre source comme le grec de la Septante (G). Les deux sources ne présentent pas exactement les mêmes différences textuelles. Comment expliquer ces différences? Peut-on dire simplement que les traducteurs en grec se sont permis des écarts par rapport au texte de M que nous lisons?

Bien qu'à l'origine la Septante ait été une oeuvre juive, elle a été conservée par l'ancienne église qui la considérait comme son Ecriture Sainte⁶. De leur côté, les Juifs l'ont disqualifiée, avant son adoption par l'église, comme une mauvaise traduction du texte hébreu qu'ils lisaient. Certains témoignages écrits, comme le dialogue entre Justin et Tryphon, rapportent que les Juifs et les chrétiens, les uns lisant le texte hébreu alors que les autres lisent le texte grec, avaient quelques points d'accrochages où les deux textes contenaient des divergences. Les uns accusaient alors les autres d'avoir changé le texte. Du côté juif on peut rappeler le Masseketh Soferim I,8 qui dit qu'en certains endroits les traducteurs en grec ont apporté des modifications volontaires⁷.

35 les quarante ans sont une période pendant laquelle tous ceux qui ont été recensés à partir de vingt ans, mourront dans le désert à cause de leur révolte.

La Bible présente le désert sous deux aspects, d'une part comme une terre soustraite à la bénédiction, d'autre part comme un lieu de purification et de fiançailles. Voir L. Leloir, "La Bible et les Pères du désert d'après les deux collections arméniennes des Apophthegmes", in A. Benoît, P. Prigent (eds.), *La Bible et les Pères. Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Colloque de Strasbourg (1er-3 octobre 1969), Paris, 1971, 113-134. Voir spécialement 126-129.*

⁶ On sait que les pères de l'Eglise, qu'ils soient grecs ou latins, ne se sont pas toujours mis d'accord pour reconnaître comme canoniques tous les livres contenus dans la Septante. On peut rappeler quelqu'un comme Jérôme qui entrait dans les détails textuels pour mettre en doute certains éléments du texte de G. Voir différents articles sur le sujet dans J-D. Kaestli, O. Wermelinger (eds.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Genève, 1984.

⁷ Pour le texte hébreu, voir, Müller: p. 2, 1878, Leipzig, מסכת סופרים מיללער זואל הכון מיללער. Pour la traduction on peut voir A. Cohen (ed.), *The Minor Tractates of the Talmud. Massektoth Kefannoth, Translated into English with Notes, Glossary and Indices, Volume I: Aboth D'Rabbi Nathan, Soferim, Semahoth*, London, 1965, 213-214.

Selon la tradition, un texte hébreu du Pentateuque avait été traduit en grec à Alexandrie au 3^e siècle av. JC. Des indications historiques les plus anciennes sur cette traduction sont données par la lettre d'Aristée à Philocrate⁸, ainsi que par le témoignage d'Aristobule, bien qu'il soit lacunaire⁹. Ces textes comportent des éléments de détail sur la réalisation de la traduction. Certains de ces éléments, dont Jérôme avait déjà mis en doute la véracité historique, sont considérés aujourd'hui comme légendaires.

Une comparaison textuelle systématique de l'AT a été faite par Origène dans les hexaples. Origène explique son entreprise dans son commentaire sur Matthieu (15,14) et discute quelques différences textuelles dans sa lettre à Africanus. Aussi, le cas des passages d'Ex 35-40 ou celui du texte court et du texte long de Jérémie et d'autres sont-ils connus depuis longtemps¹⁰.

Lorsque Jérôme traduisit le texte biblique en latin à partir de l'hébreu, certains chrétiens se sont rendu compte que sa traduction comportait des différences avec le texte de G qui était déjà connu. Ils ont alors eu tendance à rejeter cette nouvelle traduction qui, en certains points, s'éloignait de ce qu'on connaissait en grec. C'est Tyranus Rufin¹¹ qui, dans son Apologie contre Jérôme, se fit le champion de ce rejet. Il dit que Jérôme était sous l'influence du Juif Barabas (Baranina) et corrigeait le texte de la Bible au mépris de la Septante. Augustin disait également qu'il faut préférer la Septante à la Vulgate parce qu'un seul homme ne peut avoir plus d'inspiration que soixante-dix qui ont traduit la Bible en grec. Selon Augustin, les Juifs disaient que la traduction latine (Vulgate) était fidèle à l'hébreu alors que les Septante se sont trompés en plusieurs endroits¹². Augustin qui était d'abord réticent quant au texte différent de celui de la Septante a fini par adhérer aux idées de Jérôme. Lorsque l'hébreu et le grec n'ont pas exactement le même texte, Augustin accorde la préférence au texte hébreu. Il insiste cependant sur la réalité de l'inspiration divine du texte grec de la Septante. Un même esprit a inspiré les septante hommes choisis par le

⁸ Il existe plusieurs publications sur la lettre d'Aristée. Pour le texte grec et une traduction française, voir A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Introduction, Texte critique, Traduction et Notes, Index complet des mots grecs, SC 89, Paris, 1962.

⁹ Voir M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1994, 44-45.

¹⁰ Origène cite les textes bibliques dans l'ordre Esther, Job, Jérémie, Genèse et Exode. Voir Origène, *Philocalie 1-20 sur les écritures*, Introduction, texte, traduction et notes par M. Harl; et *La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, Introduction, texte, traduction et notes par N. De Lange, SC 302, Paris, 1983.

¹¹ Sur sa vie et son oeuvre, voir C. Pietri, L. Pietri (eds.), art: "Tyranus Rufinus", *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, 2 *Prosopographie de l'Italie chrétienne* (313-603), Vol. 2: L-Z, Rome, 2000, 1925-1940.

¹² St-Augustin, *La cité de Dieu* XVIII, 43.

grand prêtre Eléazar qui ont produit un même texte! Les différences textuelles entre l'hébreu et le grec sont alors expliquées par le fait que l'Esprit a pu inspirer un autre sens¹³.

Ces dernières années des études comparatives entre le texte hébreu et le texte grec se sont multipliées, aboutissant très souvent à la conclusion de l'existence de diversité textuelle, le texte grec représentant une édition hébraïque différente de celui que nous avons dans M¹⁴. La diversité du texte biblique prouvée par le texte de G a été professée de manière systématique au 17^e siècle par Jean Morin et Louis Cappel, bien qu'ils aient eu encore beaucoup d'oppositions¹⁵. En effet, depuis les humanistes et les réformateurs, le courant du retour aux sources avait privilégié le texte hébreu, reléguant le texte grec de G au second plan.

1.4. Tenir compte des témoins textuels

Il n'est plus à prouver que dans la période où le texte biblique a été traduit en grec, il existait toute une variété de textes hébreux¹⁶. La découverte des écrits de Qumrân a confirmé ce fait. Les études des textes bibliques, dans toutes les parties de la Bible hébraïque (Torah, Prophètes, Ecrits), ont démontré l'existence d'une diversité de textes avant l'époque qui a précédé la

¹³ St-Augustin, *La cité de Dieu*, XVIII, 42-45, 461-465. Augustin donne l'exemple des quarante jours dont parle le texte hébreu en Jonas 3,4, alors que la Septante parle de trois jours! Augustin préfère le texte hébreu tout en comprenant le texte grec comme représentant d'autres faits: le Christ qui ressuscite après trois jours et son ascension après quarante jours.

¹⁴ Nous savons que pour certains livres comme celui des Juges et d'Esaië, des chercheurs estiment que la traduction grecque tend à interpréter l'hébreu au lieu de refléter un texte différent. Voir A. van der Kooj, *The Oracle of Tyre. The Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision*, VTS LXXI, Leiden, Boston, Köln, 1998; N. Fernández Marcos, "The Hebrew and Greek Texts of Judges", in A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*, SCS 52, Atlanta, 2003, 1-16.

¹⁵ D. Barthélemy, "L'enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire dans les relations entre la Septante et le Texte Massorétique. Modifications dans la manière de concevoir les relations existant entre le LXX et le TM, depuis J. Morin jusqu'à E. Tov", in A. Pietersma, C. Cox (eds.), *De Septuaginta, Studies in Honour of J. W. Wevers on His Sixty-Fifth Birthday*, Mississauga, Ontario, 1984, 21-40. Voir encore un état récent de cet article dans D. Barthélemy, *Découvrir l'écriture, Lectio Divina Hors série*, Paris, 2000, 161-183. Par la suite nous citerons cet article dans ce même volume.

¹⁶ C'est la conclusion de Eugene Ulrich, après avoir étudié les manuscrits grecs de Qumrân. Le texte hébreu que G rend est quelquefois le même, et quelquefois différent de celui de M. Voir E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, Leiden, Boston, Köln, 1999, 179, 182.

standardisation du texte hébreu au premier siècle ap. JC¹⁷. L'apport des études des manuscrits de Qumrân, du Pentateuque Samaritain (Sm), comme du texte de G et d'autres témoins anciens -en dehors des considérations de traduction-, est de mettre en évidence les autres différences textuelles qui ne se trouvent pas dans la forme de M que nous avons.

Puisque nous ne pouvons pas simplement qualifier G de mauvaise traduction de M, nous devons également ajouter aux différences textuelles que nous connaissons déjà en M, celles que nous connaissons en G. Les autres témoins textuels comme ceux de Qumrân ou de Sm, etc., ne doivent pas être simplement écartées d'un revers de la main comme si elles n'avaient pas de valeur.

Or, un bon nombre de travaux importants de ces dernières années sur le texte du Décalogue ne tiennent compte que du texte hébreu (M)¹⁸. La comparaison avec les passages parallèles que nous avons ailleurs dans la Bible, en se limitant à M, nous semble être une démarche légitime mais insuffisante. Ignorer les autres témoins textuels constitue, à notre avis, une lacune dans les argumentations des uns et des autres au sujet de l'histoire de la formation et de l'évolution du texte du Décalogue ou du Pentateuque en général.

D'une manière générale, il y a beaucoup de divergences textuelles dans le Pentateuque. Cette situation n'a pas épargné le Décalogue, bien que celui-ci soit littérairement conçu comme étant le texte le plus particulier de la Bible, supposé avoir été entendu directement par le peuple et avoir été écrit par Dieu¹⁹. Une considération théologique n'empêche donc pas des problèmes textuels.

17 E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. Revised and Enlarged Second Edition, JBS 8, Jerusalem, 1997, 242, dit "Early formulations of the biblical books coexisted with later ones until the third and the second century B.C.E. when the LXX was translated from presumably Palestinian scrolls and until the time when the Qumrân scrolls were copied". Dans le même sens Barthélemy dit: "La LXX étant (avec le Samaritain) le témoin textuel qui a le plus anciennement divergé d'avec les ancêtres du TM, elle est, par là-même, le témoin qui a eu plus de chances d'attester un état textuel antérieur aux accidents éventuellement subis par le TM". Barthélemy, "L'enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire dans les relations entre la Septante et le Texte Massorétique", 182.

18 Un état de cette question est donné par A. Schenker, "Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs" in W. Lesch, M. Loretan (hrsg.), *Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst*. Krzysztof Kieslowiskis "Dekalog"-Filme als ethische Modelle (Studien zur theologischen Ethik- Etudes d'éthique chrétienne 53, Freiburg i. Ue, Freiburg i. Br, 1993, 145-159. Même article dans A. Schenker, *Recht und Kult im Alten Testament, Achtzehn Studien*, OBO 172, Freiburg Schweiz, Göttingen, 2000, 52-66.

19 La particularité du Décalogue n'est pas tant dans son contenu que dans sa présentation selon laquelle c'est un ensemble de lois entendues directement par le peuple et transmises ensuite sur les deux tables de pierres. Sauf le dernier commandement, les autres se

Au sujet de la recherche actuelle sur l'histoire du texte de l'AT, nombreux sont ceux qui parlent de la pluralité textuelle à l'origine. Gilles Dorival le dit en ces termes "Il faut renoncer à l'idée qu'on pourrait un jour reconstituer un *Urtext*, un "texte originel" unique... Ce n'est pas au commencement qu'est l'unité, mais dans un second temps. Le TM de la Bible n'a pu donner l'impression d'être unique que parce que, en réalité, il s'est accompagné de l'élimination des formes textuelles concurrentes"²⁰. La correction des manuscrits officiels et l'élimination des textes concurrents, c'est la standardisation du texte hébreu qui aurait eu lieu sous le rabbinat palestinien entre les deux révoltes juives, celle qui se termina en 70 avec la destruction du Temple de Jérusalem, et celle qui se termina en 135 avec l'écrasement du mouvement de Bar Kochba²¹.

La lacune des argumentations qui ne se basent que sur M doit donc être comblée par la prise en considération de la diversité textuelle prouvée par d'autres témoins. Cette diversité textuelle est expliquée d'une part par des activités éditoriales, c'est-à-dire les retouches textuelles autorisées, les textes corrigés supplantant les textes non corrigés plus anciens. Elle est expliquée d'autre part par des retouches non autorisées comme des erreurs de toutes sortes dans la transmission du texte. Ainsi par l'une ou l'autre voie, des manuscrits de types différents ont pu coexister dans les mêmes régions.

Peut-on trouver des indices qui montrent que l'élimination des formes textuelles concurrentes a touché le texte même du Décalogue? Les témoins antérieurs à la standardisation du texte comme G peuvent-ils nous aider dans la recherche de la réponse à cette question? Encore faut-il se demander si le texte de G que nous avons reflète encore la forme ancienne de G. C'est ce genre d'interrogations qui motivent cette étude.

Le texte du Décalogue pose un certain nombre de problèmes. Au sein même de la tradition massorétique nous le connaissons sous deux formes différentes (Ex 20 et Dt 5). La comparaison entre le texte hébreu (M) et grec

retrouvent ailleurs dans le Pentateuque. Voir M. Weinfeld, "The Decalogue: Its Signification, Uniqueness, and Place in Israel's Tradition", in E. B. Firmage, B. G. Weiss, J. W. Welch (eds.), *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Winona Lake, 1990, 3-47. Au sujet du manque de ce commandement dans d'autres codes, voir R. H. Charles, *The Decalogue, Being the Warburton Lectures Delivered in Lincoln's Inn and Westminster Abbey 1919-1923*, Edinburgh, 1926, XLVII; Y. Osumi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20-22b-23,33*, OBO 105, Freiburg/Schweiz, Göttingen, 1991, 70-80.

²⁰ G. Dorival, "Le Pentateuque grec de la Septante", in C-B Amphoux, J. Margain (eds.), *Les premières traditions de la Bible, Histoire du texte biblique 2*, Lausanne, 1996, 103-119. Pour le texte cité, voir 112-113.

²¹ D. Barthélemy, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes, OBO 50/3, Fribourg/Suisse, Göttingen, 1992, ii-iii.

(G), les autres témoins anciens soutenant l'une ou l'autre forme²², montre également qu'ils comportent des divergences supplémentaires par rapport à celles qui sont en M. Même au niveau de la division textuelle du Pentateuque, il y a des divergences au sein de la tradition juive, ces divergences, au moins en ce qui concerne la division en versets, étant imputées principalement au découpage du Décalogue²³.

2. Sur la méthode et le contenu

Dans ce livre, nous nous inscrivons bien dans la critique textuelle de l'Ancien Testament. Il est cependant clair que nous croiserons d'autres approches de la Bible, spécialement dans le premier chapitre. Nous évoquerons alors ces approches pour montrer comment d'autres, en particulier les écrits classiques juifs, ont voulu résoudre les problèmes textuels par une explication théologique.

Nous commencerons par des questions qui se posent autour du Décalogue, comme le rôle exact de Moïse, ce qui est dit sur la transmission de ce texte au peuple etc. Avons-nous une image cohérente de la manière dont le Décalogue a été transmis? Autrement, comment expliquer cette situation? D'autres textes qu'Ex 20 // Dt 5 peuvent-ils prétendre être appelés "décalogue"? Qui a écrit sur les deuxièmes tables de pierres dont il est question en Ex 34 et qu'est-ce qu'il a écrit? Il sera intéressant d'observer comment les différentes traditions dans différentes époques ont accueilli et considéré le Décalogue.

Dans le deuxième chapitre nous donnerons le texte du Décalogue. Nous avons plusieurs témoins textuels hébreux comme le Texte Massorétique, le Pentateuque Samaritain, le Papyrus Nash, plusieurs textes qumrâniens dont des livres bibliques et des copies privées de dévotion personnelle comme les phylactères. Nous avons des textes targumiques en araméen, le texte grec de G, le texte syriaque de la Peshitta et le texte latin de la Vetus Latina et de la Vulgate. Tous ces témoins ne s'accordent pas toujours sur le contenu ou la

²² Sauf quelques particularités des copies privées qu'on trouve dans des manuscrits de la Mer morte comme certains phylactères. La prise en compte ou non de ces textes sera mise en évidence au fur et à mesure que nous les rencontrerons.

²³ G. E. Weil, "Les décomptes de versets, mots et lettres du Pentateuque selon le manuscrit B 19a de Leningrad. Un essai d'Arithmétique Sommaire des Scribes et des Massorètes", in P. Casetti, O. Keel, A. Schenker (eds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60^e anniversaire*. OBO 38, Göttingen, 1981, 651-703. Voir surtout 658-659. Dans l'édition de la Bible hébraïque publiée à titre posthume à Londres en 1926, Christian David Ginsburg met en bas de la page le texte du Décalogue selon la tradition orientale (Babylone) et occidentale (Palestine), pour en souligner la différence de numérotation. On verra plus loin qu'il y a également une petite différence sur le plan textuel.

forme de leur texte. Qui sont-ils et quelles sont ces différences textuelles qu'ils nous offrent? Le texte de chaque témoin sera présenté à part.

Le troisième chapitre traitera de la division du Décalogue. Comment ce texte a-t-il été pris et compris comme contenant "dix" paroles ou commandements, alors qu'anciennement aucune version n'atteste une division claire en "dix"? Les Juifs et les Chrétiens n'ont pas exactement la même division du Décalogue. Même à l'intérieur de ces deux traditions, nous avons encore d'autres divergences de division. Comment ces divergences sont-elles expliquées? La division du Décalogue semble obéir à une approche théologique de ce corpus législatif dans chaque tradition.

Le quatrième chapitre confrontera les données textuelles. Il s'agit de voir de près ce qui sépare les uns et les autres. Dans ce chapitre chaque mot sera traité à part, à quelques exceptions près. Les différences apparentes sont-elles réelles? Comment les comprendre et que peut-on en dire? Pouvons-nous faire un choix textuel? Si oui, sur quelle base? Les données d'Ex et de Dt seront mises côte à côte. Cela nous permettra d'une part de recenser simultanément les variantes selon qu'elles sont attestées ou non par différents témoins. D'autre part, cela nous permettra d'identifier les leçons absolument propres à chaque tradition d'Ex ou de Dt. En effet, lorsqu'on consulte un seul témoin comme M (dans les nombreux manuscrits qui témoignent de son texte), on a l'impression que telle ou telle leçon est limitée à la version d'Ex ou de Dt. Cependant, lorsqu'on rapproche son texte d'un autre témoin comme G ou certains témoins qumrâniens, on constate que la même leçon est également attestée dans l'autre version.

Le cinquième chapitre présentera une vue globale du texte du Décalogue, en rapprochant les cas similaires. Après avoir remarqué la grande diversité textuelle dans chaque témoin, M sera confronté aux textes les plus importants pour le sujet que nous étudions que sont G et Sm ainsi que les textes de Qumrân. Cette confrontation permettra d'aller plus loin dans la prise en considération de certains éléments textuels du Décalogue et d'avoir un oeil sur son histoire textuelle. Nous remarquerons, en nous basant sur des tableaux comparatifs, que l'image du Décalogue que tel témoin nous montre peut être différente de telle autre. La contribution des témoins textuels nous semble d'une importance capitale sur ce point. En effet, nous considérons comme principale une leçon de l'une des versions de M qui est attestée par les autres témoins textuels comme G, Sm, ainsi que les textes de Qumrân, alors que celle qui est isolée est secondaire.

Le fait de rapprocher certaines leçons nous aidera à chercher un fil rouge qui expliquerait certaines variantes de tel ou tel témoin. Une telle recherche ne peut pas se faire à partir du chapitre précédent qui prend chaque mot à part.

Le sixième chapitre traitera de la considération du Décalogue et les hypothèses que les modernes avancent pour résoudre la question de ses différentes formes textuelles. Selon la progression littéraire du Pentateuque,

le Décalogue est le principal code législatif de la Bible. De ce point de vue, les autres codes lui sont subordonnés et postérieurs. Dès lors, plusieurs questions se posent: D'un côté, ce Décalogue ancien est-il le même que celui que nous lisons? Si la réponse est négative, quelle était la forme du Décalogue primitif? De l'autre côté, est-il possible d'atteindre la forme primitive du Décalogue? Beaucoup de chercheurs, estimant que la forme du Décalogue primitive est différente de l'une ou l'autre version du Décalogue que nous connaissons, tentent de reconstituer cette forme primitive. Aboutissent-ils à un consensus? Cette entreprise est-elle fructueuse? Le Décalogue ne nous est-il pas plutôt parvenu dans une forme déjà élargie? L'antériorité du Décalogue sur les autres codes peut-elle être soutenue historiquement? L'observation des données hébraïques et grecques semblent refléter des compromis textuels reflétant des activités éditoriales. D'autre part, cette observation fait penser que ces activités éditoriales ne suffisent pas pour répondre à toutes les questions sur l'état actuel du texte du Décalogue ou du Pentateuque en général, l'évolution des types de manuscrits ajoute sa part de responsabilité. La prise en compte du facteur "Septante" dans l'histoire du Décalogue confirme-t-elle ou modifie-t-elle les conclusions auxquelles on peut aboutir en ne se basant que sur M?

Le septième chapitre brossera le tableau panoramique du Décalogue. Que peut-on dire de l'histoire du texte du Décalogue pris à part? Peut-on dire la même chose à partir d'un texte plus long comme tout un livre biblique d'Ex ou de Dt par exemple? Le texte de G ainsi que celui d'autres témoins textuels peuvent-ils soutenir l'ancienneté de la forme actuelle de M dans sa version d'Ex ou Dt? Les lectures inconnues de M que nous avons dans ces témoins ont-elles une importance? Si la réponse est positive, il faudrait qu'on tienne toujours compte de ces témoins dans les études historiques sur le Décalogue. Cette considération pour le Décalogue devrait d'ailleurs s'appliquer au reste du texte du Pentateuque et de l'AT en général. En effet, on ne peut plus ignorer que le texte de M que nous avons est le résultat de retouches et de choix textuels. Dans ce chapitre se posera également la question de l'éventuel texte qui serait à la base des formes textuelles que nous avons, ainsi que de l'écriture dans laquelle le Décalogue a été donné.

La Conclusion reviendra sur les résultats obtenus en les systématisant. Ces résultats seront présentés sous forme de thèses. Il s'agit non pas de défoncer certaines portes déjà ouvertes, mais, au moins, d'une invitation à franchir leurs seuils.

3. Quelques précisions pratiques

Sauf indications contraires, la numérotation des versets bibliques suit celle de la BHS.

Afin de respecter la présentation spéciale de certains textes qumrâniens, ceux-ci seront présentés en annexe. Il s'agit de 1Qphyl (1Q13) et 8Qphyl 3 (8Q3). Dans ces deux cas, le deuxième chapitre qui présente les textes du Décalogue ne notera que les différences textuelles par rapport à M.

Un élément à ne pas négliger est le vocabulaire utilisé par les chercheurs. Lorsqu'il s'agit de parler de la différence entre les manuscrits, certains parlent de groupe, de famille, de type, ou encore de tradition. Il arrive qu'un auteur utilise un mot pour signifier telle réalité, alors qu'un autre auteur la désigne par un autre mot. Cette question discutée pour la critique textuelle de l'Ancien Testament ne semble pas avoir trouvé une réponse définitive. Il n'y a pas encore de consensus à son sujet²⁴. Dans cette étude, nous utiliserons particulièrement le terme de "type" de manuscrits.

On peut en dire autant des termes d'auteur, rédacteur, éditeur. Eugene Ulrich dit que l'un comme l'autre peut être responsable de la même intervention dans le texte²⁵. Shemaryahu Talmon dit qu'à l'époque post-exilique au 5^e siècle av. JC et à l'époque tannaïtique le סופר (Sopher) pouvait être l'auteur, l'éditeur, le transmetteur, le scribe ou le copiste²⁶. Nous utiliserons principalement le terme de "scribe" ou de "copiste". Ces scribes restent souvent anonymes bien qu'ils occupent une place importante dans l'histoire de la transmission du texte biblique²⁷.

²⁴ J. R. Davila, "Text-Type and Terminology: Genesis and Exodus as Text Cases", *RevQ* 16 (1993-1995) 3-37. Voir spécialement 5-6; Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, 95. Ulrich propose de comprendre le terme groupe comme englobant les trois autres.

²⁵ Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, 35.

²⁶ S. Talmon, "The Textual Study of the Bible - A New Outlook" in F. M. Cross, S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, London, 1975, 321-400. Voir spécialement 336.

²⁷ C. Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, JSOTS 291, Sheffield, 1998; P. R. Davies, *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville, Kentucky, 1998, 15-36.

I

AUTOUR DU DECALOGUE

1. Le Décalogue d'Ex 20 // Dt 5

En sortant des sentiers battus du catéchisme où les “dix commandements” sont bien délimités et souvent écourtés par rapport au texte biblique duquel ils sont tirés, on arrive dans un univers plus large, un univers qui suscite beaucoup de questions. L’harmonisation des données textuelles qui entourent cet ensemble de prescriptions n’est pas toujours facile¹. En effet, une lecture synoptique de ces données suscite des interrogations: Dans quelles conditions le Décalogue a-t-il été transmis au peuple d’Israël? Quelle est exactement le rôle de Moïse? Quelle est la particularité du Décalogue comme ensemble législatif? Comment est-ce que ce texte a été considéré par ceux qui l’ont reçu dans différents milieux? Comment est-ce qu’on répond à certaines difficultés causées par la divergence des données textuelles? etc.

Certaines de ces questions ne trouveront une tentative de réponse que dans les derniers chapitres, après avoir cherché des indices forts dans le parcours du texte. Pour l’instant parlons des textes qui entourent le Décalogue et de quelques éléments historiques de sa réception.

1.1. La théophanie

Il faut remarquer d’emblée que nous considérons le texte du Décalogue à partir du moment où Israël le fait sien. C’est-à-dire que nous ne nous préoccupons pas de la question des emprunts ou d’éventuelles origines étrangères soit du concept des dix commandements, soit du contenu de ces mêmes commandements. Notre point de départ est le texte biblique. Par contre, nous l’observerons à travers ses différents témoins textuels.

¹ Pour une vue globale touchant le don de la loi, même en dehors du Décalogue, voir F. Crüsemann, *The Torah. Theology and Social History of Old Testament Law*, Minneapolis, 1996. Traduit de l’allemand: *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, 1992. Les citations de ce livre suivent l’édition anglaise.

Le Décalogue occupe une place particulière parmi tous les récits théophaniques de la Bible. En effet, le texte biblique nous dit que le peuple a entendu ce que Dieu a dit (les voix), alors que dans les autres récits théophaniques Dieu parle à un individu qui est son porte-parole auprès du peuple.

Les textes entourant l'histoire de la théophanie du Sinaï (pour Ex et Horeb pour Dt) comportent néanmoins quelques difficultés². Puisque le Décalogue est donné en deux endroits dans la Bible, Ex 20 et Dt 5, observons simultanément quelques textes qui entourent ces deux récits.

En Ex 19,25 Moïse descend de la montagne vers le peuple et "il leur dit". On s'attend à ce que Moïse parle, mais en Ex 20, 1 c'est Dieu qui commence à parler et prononce le Décalogue. Même dans ce verset d'Ex 20 Dieu parle mais on ne précise pas à qui il s'adresse. C'est comme si le Décalogue était parachuté à cet endroit.

Selon Dt 4,12 lorsque le Seigneur parlait au milieu du feu, le peuple a entendu des voix même s'il n'a vu aucune forme (image תמונה)³. Le texte de Dt 4,10-14 se garde de dire que Moïse était intermédiaire entre Dieu et le peuple ce jour-là. Le peuple avait entendu lui-même (Dt 4,36). C'est ce que dit également le verset de Dt 5,4 selon lequel le Seigneur a parlé au peuple face à face.

Cependant selon Dt 5,5 c'est Moïse qui communiquait au peuple la parole du Seigneur. La tradition juive a d'ailleurs pris au sérieux cette problématique, et elle fait jouer à Moïse le rôle prépondérant dans la transmission de la Torah au peuple d'Israël.

La Mechilta (Yitro, Massekta Debaḥodesh 4) dit que Moïse répétait au peuple chaque commandement comme il l'avait entendu. A la suite de la Mechilta, Moshé ben Maimon, dit Maïmonide ou encore Rambam (1135-1204), signale également dans un de ses livres (Guide des égarés 33), que pour lui "dans la scène du Mont Sinaï, tout ce qui parvint à Moïse ne parvint pas dans sa totalité à tout Israël". Maïmonide dit que le peuple entendait une voix forte lorsque le Seigneur s'adressait à Moïse (Ex 19,9), sans toutefois distinguer les paroles que le Seigneur prononçait. La parole s'adressait à Moïse seul⁴.

² Au niveau de la discussion sur les sources rédactionnelles on peut consulter J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, 1992, 183-197.

³ Ce v. 12 qui insiste sur la présence des voix et l'absence de toute forme, introduit les vv. 15-18 qui interdisent toute représentation possible de Dieu.

⁴ Moses Ben Maimon, *Führer der Unschlüssigen, Übersetzung und Kommentar von A. Weiss, Mit einer Einleitung von J. Maier, Zweites und drittes Buch*, Hamburg, 1972, 227-228.

C'est la tension entre Dt 5,4 et 5,5⁵ qui a fait dire à bon nombre de commentateurs juifs qu'en fait Dieu a parlé directement au peuple seulement pour les deux premiers commandements, alors que pour les autres c'est seulement à Moïse qu'il a parlé et celui-ci les a ensuite transmis au peuple⁶.

Selon plusieurs endroits du Midrash Rabba (Bamidbar 10,1) et du Talmud Babli (bMakkoth 24a, bHorayoth 8a) le peuple a distinctement entendu deux commandements: d'abord "אֲנִי (Je suis le Seigneur ton Dieu ...)" ensuite "לֹא יִהְיֶה לְךָ (Tu n'auras pas d'autres dieux ...)", le reste a été transmis par Moïse⁷.

Greenberg fait remarquer qu'en Ex 20,18-21 le peuple ne dit pas: "que Dieu ne nous parle 'plus'"⁸, alors que cela est clair dans les versets de Dt 5,22-27 où le peuple précise qu'il ne veut "plus" entendre Dieu, que Moïse peut servir d'intermédiaire. C'est probablement une telle constatation qui a fait penser à Nachmanide que les versets d'Ex 20,18-21 devaient précéder la partie du Décalogue transmise par Moïse⁹.

Toutes ces discussions montrent que le mode de transmission du Décalogue n'est pas très clair pour tout le monde. Lorsqu'on lit toutes les données bibliques, on n'a pas une image cohérente de cette transmission.

1.2. La mise par écrit

Les dix paroles constituent un texte particulier en tant qu'ensemble. Mais, qui les a écrites? Selon plusieurs données, elles ont été écrites par Dieu (Ex

⁵ Il faut souligner que les considérations d'ordre rédactionnel sont laissées de côté dans ces discussions. Pour cette même question voir Crüsemann, *The Torah*, 44.

⁶ Ici Greenberg cite Hizzequni qui explique que les versets parlant de la peur du peuple en Ex 20,18ss devraient être placés après Ex 20,6, mais la Torah n'a pas voulu interrompre la récitation du Décalogue. Voir M. Greenberg, "The Decalogue Tradition Critically Examined", in B. Z. Segal, G. Levi (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem, 1990, 83-119. Voir spécialement 86-87 (ce livre a paru pour la première fois en hébreu en 1985). Cet article a été également publié dans M. Greenberg, *Studies in the Bible and Jewish Thought*, Philadelphia-Jerusalem, 1995, 279-311.

⁷ Selon le passage cité du Talmud Babli, Makkoth 23b-24a, les commandements transmis par Moïse sont au nombre de 611 (nombre correspondant à la valeur numérique du mot Torah), les deux autres ont été transmis directement par Dieu au peuple.

⁸ "Nor do the people request that "God not speak to us any more". Greenberg, "The Decalogue Tradition Critically Examined", 86.

⁹ Voir les commentaires de Nachmanide dans les nouvelles éditions des Mikra'ot Gedolot sur Exode 20. Nous avons consulté la plupart des indications des Mikra'ot Gedolot dans l'édition, שמות, ספר חומשי תורה, חמשה גדולות מאורות, מִקְרָאוֹת גְּדוּלוֹת, Jerusalem, 1995.

24,12¹⁰; 31,18; 32,15-16; 34,1; Dt 4,13) ou par Moïse (Ex 34,27-28?) sur les tables en pierre (Dt 4,13; 5,22) et conservées dans l'arche (Dt 10,1-5; 1R 8,9)¹¹. Le texte d'Ex 34,27-28 qui suppose Moïse comme scribe des deuxièmes tables est discuté plus loin¹².

Dt 10,1-5 insiste sur le fait que les deuxièmes tables étaient comme les premières, que c'est Dieu qui a écrit dessus comme sur les premières, et qu'il a écrit les mêmes paroles que sur les premières, et que ces paroles sont celles que le Seigneur avait proclamées lors de la théophanie de l'Horeb (Sinaï pour Ex), où tout le peuple était présent et écoutait les paroles du milieu du feu (Dt 4,36).

Ex 24,4 dit que Moïse écrit les paroles du Seigneur. Ce qu'il écrit constitue le livre de l'alliance (Ex 24,7) probablement différent de ce qui sera écrit sur les tables de pierre.

Un point important sur le plan de la particularité du Décalogue se trouve dans le Deutéronome. Dt 5,22 précise que le Seigneur n'a rien ajouté au Décalogue, lorsqu'il parlait sur la montagne du milieu du feu. Dt 4,2 et 13,1 qui interdisent d'ajouter ou d'enlever quelque chose aux commandements de Dieu, font probablement aussi allusion au Décalogue. Cette particularité du Décalogue lui confère un caractère normatif et même canonique. En effet, on apprend par ce verset (Dt 5,22) que le Décalogue n'est pas seulement une loi immuable dans son contenu, mais encore un texte immuable dans sa forme, telle qu'elle a été fixée sur les tables de pierre¹³.

Cependant le livre d'Exode semble moins rigoureux sur ce point¹⁴. Selon Exode 24, lors de la conclusion de l'alliance, Moïse a écrit toutes les paroles du Seigneur, dans le livre de l'alliance, et il en a fait la lecture au peuple (v. 4,7). En Ex 24,12 le Seigneur a écrit la loi et le commandement, ce qui suppose un texte plus long que le Décalogue.

¹⁰ Dans ce verset Dieu semble avoir écrit plus que le Décalogue seul.

¹¹ Le texte biblique laisse supposer que l'arche et son contenu ont disparu lors des pillages du Temple de Jérusalem ou au moins lors de sa destruction en 587 av. JC. Après l'exil, on n'en parle pas. Jérémie 3,16 ne l'évoque que pour dire qu'elle ne viendra à la pensée de personne et qu'on ne remarquera pas son absence puisque Jérusalem sera le "trône du Seigneur".

¹² Voir plus loin sous le titre: "Un décalogue en Ex 34?" 31.

¹³ Il ne serait pas étonnant qu'un tel verset ait été à l'origine des insinuations des minim sur la considération du Décalogue et des autres lois de la Bible dont parle le Talmud. Voir plus loin sous le titre "Evolution de l'exégèse juive".

¹⁴ Greenberg, "The Decalogue Tradition Critically Examined", 83-119. Voir spécialement 88, où l'auteur fait remarquer à juste titre que "Only by turning to Deuteronomy do we find a connecting link, for the Exodus traditions are less crystallized and shaped than the tradition in Deuteronomy".

Au sujet des textes qui entourent le Décalogue et qui relatent l'histoire de sa transmission, on constate qu'Ex et Dt ne s'accordent pas toujours. Les difficultés d'harmonisation entre les données d'Ex et de Dt sur ce point sont bien connues¹⁵. La question que pose la lecture de ces données est celle de savoir si l'on doit absolument trouver une image "cohérente" globale des conditions dans lesquelles le Décalogue a été transmis, ou s'il faut accepter de laisser ces données dans leur diversité. Après avoir observé toutes les données divergentes entre ces deux livres, Greenberg conclut "Unless we manipulate them, these details do not add up to a continuous, consistent story"¹⁶.

1.3. La réception textuelle du Décalogue

Les écrits juifs s'étendent sur la manière dont le Décalogue a été transmis, posant la question de l'écriture, de la disposition du texte sur les tables, etc.

Les Targumim élargissent le texte biblique à ce sujet. Par exemple, le Targum Neophiti dit que le commandement sortait de la bouche du Saint béni soit-il, venait et "se gravait sur les tables de l'alliance tandis que tout Israël le voyait". Le Targum du Pseudo-Jonathan précise que pendant que les commandements se gravaient, les tables étaient "placées dans la paume des mains de Moïse, en allant et venant sur elles d'un bord à l'autre"¹⁷. En général, les Targumim se donnent la liberté de mettre dans la bouche de Dieu beaucoup plus de paroles que ce qui est rapporté par le texte hébreu. Le targum Onqelos ne contient pas ces indications.

Le Talmud Babli, Shabbat 104a explique l'expression "d'un bord à l'autre" (מן סטור לסטור) comme signifiant que les tables étaient transpercées. En effet, dans ce passage du Talmud, R. Hisda¹⁸ précise que l'on pouvait même lire ce qui était écrit sur les tables à l'envers¹⁹. Le problème que pose

¹⁵ Greenberg, "The Decalogue Tradition Critically Examined", 83-119

¹⁶ Greenberg, "The Decalogue Tradition Critically Examined", 86.

¹⁷ Pour la traduction en français de ces deux Targumim voir R. Le Déaut (trad.), Targum du Pentateuque, Traduction de deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index, Tome II, Exode et Lévitique, SC 256, Paris, 1979, 161-163.

¹⁸ Ce rabbin est de la troisième génération des amoraïm babyloniens, il est mort en 309. Voir G. Stemmerger, Einleitung in Talmud und Midrash, 8. neubearbeitete Auflage, München, 1992, 98.

¹⁹ Ce Rabbin donne des exemples des mots qu'on pouvait lire à l'envers comme נבוי (évidé: Ex 27,8) qui pouvait également se lire comme בוינ; בור (sur la montagne: Ex 19,12-13) comme ורהב; סרו (ils quittèrent: Ex 32,8) comme ורס. Cependant ces mots donnés en exemple ne se trouvent pas dans le texte du Décalogue.

une écriture qui transperce les tables est la forme finale du *mem* et celle du *samek* qui feraient un trou dans la pierre. R. Hisda explique alors que les morceaux des pierres qui devaient tomber sont restés là par miracle²⁰. Rappelons que selon Ex 32,15-16, les tables de pierres étaient écrites des deux côtés (לחצת כתבים משני עבריהם מזה ומזה), cependant cela ne dit pas nécessairement que l'écriture les transperçait.

De telles discussions montrent que la forme de l'écriture pour le Décalogue est importante²¹, bien qu'elles ne répondent pas à la question de la diversité textuelle du texte du Décalogue.

A part la forme de l'écriture, la disposition même sur les deux tables n'est pas unanime. Le Midrash Shemot Rabba 47,6 parle de la disposition des dix paroles sur les tables de pierres: "Selon R. Judah, cinq étaient inscrites sur une table, et cinq sur une autre; mais R. Nehemiah dit: Il y avait dix sur chaque table, comme il est écrit 'Et il arriva lorsque Moïse descendit de la montagne Sinaï avec les deux tables du témoignage dans ses mains (Ex 34,29)'." Le Midrash Shir Ha-Shirim V,14,1-2 rapporte même les opinions de R. Shimon b. Yoḥai qui a dit qu'il y avait vingt commandements sur chaque table et R. Simoi qui a dit qu'il y en avait quarante sur chaque table! On peut encore signaler R. Ḥananiah qui a dit que des sections de la Torah étaient inscrites entre un commandement et un autre. Plus tard, Saadia Gaon dira que chacune des deux tables de pierre contenait une des deux versions du Décalogue d'Ex ou de Dt.²²

Dans les Antiquités juives III,101, Flavius Josèphe dit "Il leur montra les deux tables sur lesquelles étaient gravées les dix paroles, cinq sur chacune d'elles et l'écriture qui était dessus venait de la main de Dieu". Cependant dans Ant. III,138, Josèphe précise encore "deux et demi sur chaque face", pour expliquer le fait qu'elles étaient inscrites des deux côtés²³. Cette description laisse entendre que pour Josèphe les pierres n'étaient pas transpercées. A notre connaissance Josèphe est le seul à avoir expliqué ainsi la disposition des dix paroles sur les deux tables de pierres.

Malgré cette large diversité d'explications, nous retenons que le texte biblique ne précise pas la disposition des commandements en ce qui concerne le nombre de commandements écrits sur chaque table ou chaque face.

²⁰ Voir plus bas la question de la forme de l'écriture qui se trouvait sur les tables.

²¹ Voir encore plus bas la question de la langue dans laquelle la Torah a été donnée.

²² Cité par N. Sarna, Exodus שמות, The JPS Torah Commentary, Philadelphia, New York, Jerusalem, 5751/1991, 108.

²³ Il faut remarquer que le texte de Josèphe ne laisse pas entendre qu'il y ait eu une deuxième remise des tables.

Les considérations des Targumim, du Midrash Rabba et du Talmud Babli, etc. qui ont l'apparence historique, sont en fait théologiques. Certaines noient le Décalogue parmi les autres lois du Pentateuque. Pour d'autres, le Décalogue encadre ces autres lois. D'autres enfin veulent faire remonter les deux versions d'Ex et de Dt à Moïse. De ce fait elles ne sont pas d'un grand intérêt au niveau de l'histoire même du texte du Décalogue.

1.4. La considération du Décalogue

Le Décalogue reste un texte particulier pour la théologie juive. Les textes rabbiniques nous apprennent que le Décalogue était anciennement cité avec les bénédictions les plus importantes. Par exemple, dans la Mishna, Tamid 5,1, le Décalogue commence la série des textes lus lors de la liturgie sacrificielle de tous les jours au temple:

Le supérieur (ממונה) leur dit: Prononcez une bénédiction, et ils (la) prononcèrent²⁴. Ils lirent les dix paroles (Ex 20,2-17 ?), écoute (le Shema Dt 6,4-9), et il adviendra si tu écoutes (Dt 11,13-21), et il dit (Nb 15,37-41). Ils prononcèrent avec²⁵ le peuple trois bénédictions "vrai et établi", "et le service"²⁶ "et la bénédiction des prêtres" (Nb 6,24-26). Et au Sabbat ils ajoutent une bénédiction pour la garde de celui qui sort²⁷.

Ce texte de la Mishna est repris dans le Talmud Babli, Tamid 32b, sans autres commentaires de la Gemara. Il est également repris dans un autre traité du Babli, Berakoth 12a, où la Gemara cite:

²⁴ Littéralement "Bénissez et ils bénirent".

²⁵ L'hébreu אֵת הָעָם בֵּרַךְ que les traductions rendent différemment, soit "ils bénirent le peuple" (M. Simon, Tamid, Translated into English with Notes, Glossary and Indices. The Babylonian Talmud, Seder Kodashim in Three Volumes III, Ed I. Epstein, London, 1948, 30), soit "ils bénirent avec le peuple" (L. Goldschmidt, Der Babylonische Talmud. Mit Einschluss der Vollständigen Mišnah. Neunter Band, Tamid, Haag, 1935, 668; P. Blackman, Tractate Tamid. Text, Introduction, Translation, Notes. Mishnayoth, V Order Kodashim, New York, 1964, 487).

²⁶ Cette bénédiction ne reprend pas un texte biblique déjà existant, mais une prière composée qui dit: רצה ה' אלהינו עבודת עמך ישראל ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון ברוך המקבל עבודת עמו ישראל ברצון (Accepte Seigneur Notre Dieu le service de ton peuple Israël, le sacrifice brûlé d'Israël et leur prière tu (la) recevras avec faveur. Bénis soit celui qui reçoit le service de son peuple Israël avec faveur.)

²⁷ Traduction de l'auteur. Celui qui sort est le prêtre qui rentre après avoir effectué son service hebdomadaire au temple.

“Ils lirent les dix paroles, écoute, et il adviendra si tu écoutes, et il dit, vrai et établi, et le service, et la bénédiction des prêtres. Rabbi Yehouda qui a dit au nom de Samuel “Même dans les frontières on a voulu lire de la même manière, mais déjà cela a été aboli à cause de la querelle des minim. De la même manière il a été enseigné: Rabbi Nathan a dit: dans les frontières on a voulu lire de la même manière, mais déjà cela a été aboli à cause de la querelle des minim. Rabbah bar Bar Hana a pensé l’enseigner à Sura, et Rabbi Hïsda lui dit: Déjà cela a été aboli à cause de la querelle des minim. Amimar a pensé l’enseigner à Nehardea, et Rabbi Ashi lui dit: Déjà cela a été aboli à cause de la querelle des minim”²⁸.

Les frontières dont il est question dans ce texte sont comprises comme l’extérieur de Jérusalem, c’est-à-dire dans d’autres contrées du pays²⁹ alors que Sura et Nehardea sont des écoles babyloniennes.

La manière de lecture que certains voulaient instituer dans différentes régions serait le fait de réciter les dix commandements et le shema lors des prières³⁰, ou réciter les dix commandements avant le Shema³¹.

Le Talmud Babli insiste sur la querelle *הרעומה* (propos séditieux) des minim sans préciser quels sont exactement leurs propos. C’est dans le Yerushalmi que nous avons une explication claire de ces réfutations (*מענות*) des minim. Après avoir montré la correspondance entre le Décalogue et le Shema³², Rabbi Matna et Rabbi Shemuel bar Nahman disent qu’on devrait lire les dix commandements tous les jours, mais qu’on ne le fait pas à cause des réfutations des minim. Talmud Yerushalmi, Berakoth 3c (1,8[4]) précise que les minim prétendent que les dix commandements “sont les seuls qui ont été donnés à Moïse au Sinaï”.

Cette phrase met le doigt sur une question délicate. Pour la théologie juive en effet, bien que le Décalogue soit un texte particulier, qui fait partie du corps même du Shema pour reprendre le Talmud Yerushalmi³³, les commandements que Dieu a donnés le débordent.

²⁸ Traduction de l’auteur.

²⁹ Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, Berakoth, 41-42; Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud*, Berakoth, 66.

³⁰ Voir Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, Berakoth, 41; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, In one Volume, New York, 1996, 1701.

³¹ Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud*, Berakoth, 64, note 3. On se rappellera que, comme dans ces bénédictions, le Papyrus Nash atteste le Décalogue suivi du Shema.

³² Voir le chapitre III sur la Division du Décalogue, 99-101.

³³ Talmud Yerushalmi, Berakoth 3c citant Rabbi Ba dit *שבעה של שמוע* *הן הן גופה של שמוע*. Pour une édition récente du texte hébreu, voir Y. Sussmann (ed.), *Talmud Yerushalmi*.

Le fait que Dieu ait donné d'autres préceptes au mont Sinaï apparaît dans le texte même de la Mishna, en accord avec la vue du texte de l'Exode. Certaines personnes disent avoir reçu, par une sorte de chaîne de témoins successifs, une הלכה למשה מסיני (halachah que Moïse a reçue au Sinaï)³⁴. On peut citer entre autres le scribe Nahum en Peah 2,6; Rabbi Youshoua en Eduyoth 8,7; et Rabbi José par l'intermédiaire du maître Rabbi Eliézer en Yadayim 4,3, etc.

C'est dans le Talmud qu'apparaît le chiffre de 613 préceptes dont 365 négatifs et 248 positifs³⁵. Pour ce texte les commandements du Décalogue sont contenus dans les 613 sans statut particulier³⁶.

Bon nombre de chrétiens disent que Jésus résume le Décalogue lorsqu'il parle du commandement le plus important. Le Décalogue a souvent été divisé en deux parties par plusieurs commentateurs. La première partie concerne les lois relatives à Dieu, alors que la deuxième concerne les lois relatives à l'homme. Lorsque Jésus répond à la question du plus grand commandement, il parle de l'amour pour Dieu et de l'amour pour son prochain (Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28), ce qui correspond à la configuration des deux parties du Décalogue. Cependant Jésus cite textuellement deux textes qui se trouvent en dehors du Décalogue lui-même. Pour le premier, il cite le Shema: Dt 6,4 qui parle de l'amour pour Dieu. Ce texte est peut-être le texte biblique le plus célèbre sinon le plus important pour la tradition juive³⁷. Le deuxième texte que Jésus cite est Lv 19,18 qui parle de l'amour pour le prochain. Or, puisqu'il cite textuellement ces deux commandements, on ne peut pas dire qu'il vise à résumer le Décalogue. C'est en combinant ce passage avec d'autres comme Rom 13,9-10 qu'on arrive à cette conclusion. Par contre, on

According to Ms. Or. 4720 (Scal. 3) of the Leiden University Library with Restorations and Corrections, Jerusalem, 2001.

34 Une note de la traduction anglaise précise qu'une הלכה למשה מסיני est une loi assumée par la tradition comme ayant été directement donnée à Moïse au mont Sinaï et que les חכמים (les sages) ne discutent pas, mais acceptent sans autres. P. Blackman, Mishnayoth, IV, 444.

35 BMakoth 23b-24a.

36 Voir cette question au chapitre III sur la Division du Décalogue, 105-108. Dans le Talmud Babli, Shabbat 88b-89a, le Décalogue, sans être cité en entier, est la Torah que Moïse a reçu de Dieu, ce qui provoqua la jalousie des anges.

37 Cependant, Mt et Lc n'insistent pas sur l'unicité de Dieu que cette même tradition recherche dans ce verset. Le texte de Dt 6,4-9 est appelé "Shema" (=Ecoute), simplement parce que c'est par ce mot qu'il commence. Appeler un texte par les mots qui le commencent est habituel dans la littérature juive. On a remarqué, par exemple dans les textes targumiques, que les commandements du Décalogue sont identifiés par leur premiers mots. Voir le chapitre II sur les Témoins textuels du Décalogue.

peut bien dire qu'il résume toute la loi. Le résumé de la loi en passant par le Décalogue est propre au christianisme³⁸.

Il faut rappeler que Jésus a bel et bien cité le Décalogue dans un autre moment, celui de la rencontre avec l'homme riche (Mt 19,18-19; Mc 10,19; Lc 18,20)³⁹. Dans ces passages, Jésus cite quelques commandements du Décalogue dans l'ordre VI à IX et V⁴⁰.

Le livre des Jubilés qui pourtant exalte la Loi, ne cite pas le Décalogue (les Mishpatim d'Ex 21ss ne sont pas cités non plus dans ce livre). Le tout premier chapitre commence avec l'épisode de Moïse montant sur la montagne du Seigneur, le Sinaï, pour recevoir les deux tables de la Loi et des commandements (Ex 24,15-18). Est-ce délibérément que le Décalogue manque dans ce livre? Peut-on penser que les querelles des minim, dont il est question dans les écrits classiques juifs, avaient déjà fait qu'on ne parle plus du Décalogue comme texte particulier au 2^e siècle av. JC dans certains milieux?⁴¹ Il faut rappeler que le Livre des Antiquités bibliques cite le Décalogue.

L'auteur du Livre des Antiquités bibliques n'a pas senti la nécessité d'omettre le Décalogue de son texte ou simplement de le paraphraser. De son côté, Josèphe n'ose pas dire textuellement le contenu du Décalogue à la fin du premier siècle. Josèphe agit ainsi probablement en accord avec les indications de la législation mishnique, rapportées dans le Talmud Babli, Berakhot 12a. L'attitude du Midrash Rabba qui ne contient pas le Décalogue

³⁸ La démarche de résumer toute la loi par le Décalogue était déjà faite par Philon pratiquement à l'époque même du ministère de Jésus. Voir J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte, Etude des textes liturgiques*, Tome I, Commentaire. *Lectio Divina* 65, Paris, 1971, 284. Les chrétiens prolongent la même démarche en résumant le Décalogue en deux commandements: aimer Dieu et aimer le prochain. Voir D. C. Allison, "Mark 12:28-31 and the Decalogue", in C. A. Evans, W. R. Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israël*, JSNTS 104, Sheffield, 1994, 270-278.

Il faut rappeler que la tradition juive connaît la même démarche de résumer la loi. Ce résumé progressif aboutit à une seule loi "Le juste vivra par sa foi" (Hab 2,4) sans passer par le Décalogue. Voir Talmud Babli, Makkoth 23b-24a. Dans cette présentation, le Décalogue n'est qu'une partie des 613 lois de l'époque de Moïse.

³⁹ Quelques commandements du Décalogue sont également cités en Mt 5,21 et 27.

⁴⁰ L'ordre des commandements VI à VIII n'est pas la même. En Mt et Mc l'ordre suit M, alors qu'en Lc l'ordre suit G. Voir encore chapitre III sur la Division du Décalogue, 108-111.

⁴¹ La date assignée à la rédaction du livre des Jubilés est discutée. Beaucoup pensent à la période qui correspond au règne de Jean Hircan entre 135 et 104 av. JC. Voir A. Dupont-Sommer, M. Philonenko (eds.), *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Paris, 1987, LXXV; E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, I. La résurrection des morts et le contexte scripturaire. EB nouvelle série 21, Paris, 1993, 100.

irait dans le même sens⁴². D'ailleurs quelques décennies auparavant à Alexandrie, Philon paraphrasait et commentait le Décalogue également sans le citer textuellement. Cependant Philon ne semble pas se baser sur une interdiction quelconque, parce qu'il cite les commandements VI-VIII du Décalogue textuellement en *De Decalogo* 36⁴³.

En comparant les contenus des phylactères de Qumrân avec ceux de Wadi Murabba'at⁴⁴, Vermes conclut que la législation mishnique qui exclut le Décalogue de la liturgie, et du même coup des phylactères, était déjà en vigueur avant 135. Cependant le Papyrus Nash qui contient le Décalogue et le Shema, ainsi que les phylactères de Qumrân qui contiennent également le Décalogue, le Shema et d'autres textes, montrent que le Décalogue avait une place prépondérante dans la liturgie juive de la période du second Temple aussi bien en Egypte qu'en Palestine⁴⁵.

1.5. *Qui sont les minim?*

Certains auteurs ont pensé que les minim étaient les chrétiens⁴⁶. Ceci n'est pas impossible, vu que les chrétiens se sont opposés à certaines interprétations juives de l'Écriture en proposant leur propre interprétation. Cependant le terme "minim" doit avoir été appliqué à d'autres personnes, et très probablement en dehors du christianisme. Il y a au moins une raison à cela. Sur le plan théologique, il serait surprenant que les chrétiens aient dit que le Décalogue est la seule loi donnée par Dieu, alors que Jésus ne le cite même pas expressément lorsqu'il parle du plus grand commandement "de Dieu"⁴⁷. Le Décalogue lui-même n'est cité que partiellement, il n'est pas mis en évidence par le Nouveau Testament.

⁴² Voir la discussion dans G. Vermes, "Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea", VT 9 (1959) 65-72.

⁴³ Voir les paraphrases de Philon et de Josèphe au chapitre V sur l'Étude des variantes, 167-171.

⁴⁴ Les premiers contiennent le Décalogue, alors que les deuxièmes ne le contiennent pas.

⁴⁵ Vermes, "Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea", 65-72.

⁴⁶ Voir Urbach, "The Role of the Ten Commandments in Jewish Worship", 161-189. Voir spécialement 170; E. E. Urbach, *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, traduit de l'hébreu par Marie-José Lolivet, Paris, 1996, 377. Ici Urbach parle des "membres de sectes proches du christianisme". Ceux-ci, dit-il, voulaient se limiter à l'observance des prescriptions morales.

⁴⁷ Autrement, faudrait-il considérer que pour Jésus, la "Loi" était le Décalogue et Shema refondus dans un même texte comme nous l'avons chez Tertullien? Voir Tertullien, *Contre les Juifs II*, in M. de Genoude (trad), *Oeuvres de Tertullien*, 2^e édition, Tome III, Paris, 1852, 3. Le texte de Tertullien dit "...dans cette loi imposée à Adam, nous trouvons

Jacquín signale que "les Dix Paroles ne font pas partie de la Halakha (corpus des jurisprudences relatives à l'observation de la Torah). Les nations en ayant fait la base de leur morale laïque, certains sages considèrent comme superflu de les commenter"⁴⁸. Plus loin, elle explique que la suppression du Décalogue des phylactères (elle dit "papillotes") qui coïncide avec la naissance du christianisme "pourrait être le signe d'un repliment sur une spécificité que le Décalogue, devenu le fondement de la morale chrétienne, n'assurait plus..."⁴⁹ C'est dans ce sens qu'on peut penser que les *minim* dont il est question ici sont des chrétiens.

Nodet et Taylor pensent que les *minim* sont les "judéo-chrétiens", qui déviaient du judaïsme tout en gardant certaines pratiques juives⁵⁰. Les deux auteurs disent que "les problèmes des *minim* n'apparaissent qu'à partir de la réorganisation de Yabné", sous Gamaliel II, à partir de 90⁵¹. Gamaliel II tentait de regrouper les différentes confréries sous une autorité centrale en Judée. C'est alors qu'apparurent les sectaires qui sont "des groupes de même origine refusant ladite autorité"⁵². Ces auteurs précisent que finalement ce sont les judéo-chrétiens qui n'étaient ni juifs ni chrétiens parce qu'ils voulaient être les deux à la fois, "qui sont au premier chef décriés comme *minim* par les sources rabbiniques, qui les appellent aussi *nošrim*". Cependant en 1954, Solomon Zeitlin avait déjà objecté contre une telle idée⁵³.

le germe caché de tous les préceptes qui se développèrent ensuite dans la loi mosaïque, c'est-à-dire: "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton coeur et de toute ton âme. - Tu aimeras ton prochain comme toi-même. - Tu ne tueras point. - Tu ne commettras point d'adultère. - Tu ne déroberas point. - Tu ne porteras point de faux témoignage. - Honore ton père et ta mère. - Tu ne désireras point le bien d'autrui". On peut voir également H. Tränkle (ed.), Q. S. F. Tertulliani Adversus Iudaeos, Mit Einleitung und Kritischem Kommentar, Wiesbaden, 1964, 4-5.

⁴⁸ F. Jacquín, "Les Dix Paroles dans la pédagogie juive", *Communio* 19 (1994) 43-55. Voir spécialement 44.

⁴⁹ Jacquín, "Les Dix Paroles dans la pédagogie juive", 48.

⁵⁰ E. Nodet, J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme*, une secte éclatée, Paris, 1998, 402-423, signalent par exemple un passage de la Mishna Megillah (non pas MMen comme ils l'écrivent mais MMeg) 4,8 qui considère le fait de porter les phylactères sur le front et non sur la tête comme une pratique hérétique.

⁵¹ Nodet, Taylor, *Essai sur les origines du christianisme*, 403. Voir également 244-247, 267, 324.

⁵² Nodet, Taylor, *Essai sur les origines du christianisme*, 253. Etienne Nodet soulignait en 1990 que les *minim* représentaient au départ Sadducéens, Esséniens, voire même la quatrième philosophie de Juda le Galiléen. Voir F. Josèphe, *Antiquités juives* I, livres I à III, Texte, traduction et notes par E. Nodet, A Introduction et texte, Paris, 1990, XXXVII.

⁵³ Nodet, Taylor, *Essai sur les origines du christianisme*, 255; S. Zeitlin, *The Morning Benediction and the Readings in the Temple*, *JQR* 44 (1954) 330-336.

Zeitlin refuse l'idée qu'il y ait eu des gens qui faisaient une distinction entre le Décalogue et le reste du Pentateuque que ce soit avant ou peu après 70. Pour Zeitlin, les judéo-chrétiens n'ont surtout pas pu penser ainsi, alors qu'ils professaient que Jésus est le messie annoncé par les Ecritures. Son explication est donc que le Décalogue a été omis des prières quotidiennes au moment où l'on a commencé à l'intégrer dans la prière synagogale après 70. Pour les prêtres et les lévites, dans le cadre culturel au temple, les différences textuelles surtout liées au commandement sur le sabbat ne posaient pas de problèmes. Mais si les hérétiques avaient trouvé ces différences lors des prières synagogales, ils auraient plutôt dit que le Décalogue n'a pas été donné par Dieu. Il nous semble cependant que les écrits rabbiniques n'anticipent pas une possible confrontation, mais qu'ils font allusion à un débat qui a déjà eu lieu.

Les *minim* sont également à rapprocher des Samaritains. Sur ce point, il est intéressant de remarquer que dans la littérature rabbinique, lorsqu'un *min* (hérétique) ou un samaritain pose une question à tel ou tel rabbin, il entend mettre en doute la conception officielle du Judaïsme.

Nous considérons que les *minim*, d'une manière générale ou au sujet de l'abolition du Décalogue en particulier, sont d'abord des juifs qu'on peut qualifier d'hérétiques⁵⁴. Il faut d'ailleurs noter que la tradition juive connaît certaines discussions au sujet de la révélation des dix paroles au Sinai. L'argumentation que Dieu a donné uniquement les dix paroles est mise sur les lèvres d'un certain Korah⁵⁵. Or ce Korah n'est pas chrétien. Vermes pense que les *minim* viennent de la diaspora juive hellénistique, progressiste et intellectuelle, spécialement égyptienne⁵⁶. Pour Amir, Philon qui considérait le Décalogue comme le principal code, aurait été compté parmi les *minim* s'il avait été connu par les sages⁵⁷! Le christianisme (ou ses différents courants au premier siècle) ne viendra que pour grossir le rang des *minim*⁵⁸. En dehors

⁵⁴ Voir à ce propos S. C. Mimouni, "Les Nazoréens, recherche étymologique et historique", RB 105 (1998) 208-262. L'auteur donne une bibliographie du sujet à la p. 232. E. Nodet, "'Les Nazoréens' Discussion", RB, 105, (1998), 263-265, fait remarquer que "ces *minim* sont des juifs de même milieu observant, qui font ou enseignent des choses dangereuses pour la survie du groupe, c'est-à-dire qui en compromettent les frontières."

⁵⁵ Voir Urbach, "The Role of the Ten Commandments in Jewish Worship", 176-178.

⁵⁶ Voir G. Vermes, "The Decalogue and the Minim", in M. Black, G. Fohrer (Hrsg.), In Memoriam Paul Kahle, BZAW 103, Berlin, 1968, 232-240.

⁵⁷ J. Amir, "The Decalogue according to Philo", in B. Z. Segal, G. Levi (eds.), The Ten Commandments in History and Tradition, 121-160. Voir spécialement 125. L'auteur rappelle que dix siècles après Philon, Saadia Gaon subordonnait également les autres lois au Décalogue, 128, 159.

⁵⁸ On a remarqué par exemple que Jacob Ben Hayyim utilisait ce terme en l'appliquant aux chrétiens. Voir C. D. Ginsburg (ed.), Jacob ben Chajim Ibn Adonijah's Introduction to the

de la question du Décalogue, nous avons des exemples qui montrent que, dans certains cas, les *minim* ne sont pas nécessairement des chrétiens, puisqu'ils mettent en doute ce que le christianisme professe⁵⁹.

1.6. De l'abolition du Décalogue et de son élargissement textuel

La comparaison des témoins textuels⁶⁰ suscite une question à laquelle, nous semble-t-il, on n'a pas répondu. Comment expliquer qu'en même temps la plupart des sources juives dès le premier siècle de l'ère chrétienne (Josèphe, Midrash Rabba, Mishna) évitent de citer textuellement le texte du Décalogue en tant qu'ensemble, alors que d'autres (Targumim)⁶¹ non seulement le citent, mais encore l'élargissent?

La question n'est pas le fait même de commenter le Décalogue puisque Josèphe croit pouvoir l'expliquer tout en observant la prescription de ne pas le citer textuellement. Elle est plutôt la liberté que les targumistes prennent de mettre dans la bouche de Dieu tous les commentaires targumiques qu'ils ajoutent au texte du Décalogue lui-même. Ceci au moment où le Décalogue n'apparaît même pas dans le Midrash Rabba⁶² ou dans la Mishna comme ensemble particulier.

Le fait que le texte targumique ne soit pas en hébreu est-il une explication suffisante? Souvenons-nous que certains Targumim citent les premiers mots hébreux de chaque commandement avant de les reprendre et les commenter en araméen. Peut-on dire que l'approche targumique qui consiste à lire et à traduire la Bible à la synagogue accepte non seulement la lecture du Décalogue, mais aussi son élargissement? Peut-on aller plus loin et penser que les targumistes s'autorisent à l'élargissement du Décalogue, justement parce qu'il n'est pas considéré comme un texte particulier par rapport aux autres?

Rabbinic Bible. Hebrew and English, with Explanatory Notes, Second Edition, London, 1867, 66. Jacob ben Hayyim lui-même est devenu chrétien probablement en 1536. Voir C. D. Ginsburg (ed.), *The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita, Being an Exposition of the Massoretic Notes on the Hebrew Bible, or the Ancient Critical Apparatus of the Old Testament in Hebrew, with an English Translation, and Critical and Explanatory Notes*, London, 1867, 38-39, 94.

⁵⁹ Voir par exemple Talmud Babli, Rosh Hashana 17a où il est question du rejet de la Torah et de la résurrection. En Bereshit Rabba 27,4 sur Gn 6,6 c'est un épicurien qui met en question le fait que le Seigneur voit le futur. Voir également Mishna, Sanhedrin 10,1, etc.

⁶⁰ Voir le chapitre II sur les Témoins textuels du Décalogue.

⁶¹ Il faut ajouter le livre des Antiquités bibliques du Pseudo-Philon.

⁶² Il est également intéressant de remarquer que le texte d'Ex 34 proche du Décalogue n'est pas non plus commenté dans le Midrash Rabba!

1.7. Dans quelle langue et dans quelle écriture la loi a-t-elle été donnée?

Bien que le Décalogue (Ex 20//Dt 5) soit un texte particulier, dans l'AT les termes juridiques relatifs aux préceptes de Dieu à son peuple, dont le principal est "תורה Torah" (loi, commandement), s'appliquent à un champ sémantique qui déborde de loin le seul Décalogue⁶³. C'est-à-dire que lorsqu'on parle de la "Torah" de Dieu, ce n'est pas le Décalogue lui-même qui est nécessairement visé. Ce qui est dit de la loi en général concerne directement le Décalogue comme une partie intégrante de celle-ci.

Pour certains lecteurs, la question posée dans ce titre pourrait être surprenante parce que sa réponse devrait être évidente: la langue et l'écriture de la loi c'est l'hébreu.

Cette question a pourtant nourri beaucoup de discussions dans la tradition rabbinique. Ici il s'agit moins de prendre part aux débats pour nous ranger de tel ou tel côté ou encore de proposer une autre solution, que de rappeler que les circonstances historiques ont pu occasionner des changements importants dans la considération du texte biblique.

Plusieurs sources rabbiniques disent que la Loi a été donnée dans une autre écriture que l'écriture actuelle. Dans le Talmud Babli, Sanhedrin 21b-22a nous lisons:

Mar Zutra ou, comme certains disent, Mar Uchba a dit: Originellement la Torah a été donnée à Israël en écriture hébraïque et dans la langue sacrée (=hébreu). Plus tard à l'époque d'Esdras, la Torah a été donnée en écriture assyrienne et dans la langue araméenne. On choisit pour Israël l'écriture assyrienne et la langue hébraïque, en laissant l'écriture hébraïque et la langue araméenne aux indigènes. Qui sont les indigènes? R. Hisda répond: les Cuthéens. Et quelle sont ces caractères hébraïques? R. Hisda dit: l'écriture Libunah⁶⁴.

Il a été enseigné: R. Jose a dit: Si Moïse ne l'avait pas précédé, Esdras aurait été en mesure de recevoir la Torah pour Israël. Pour Moïse il est écrit: Et Moïse monta vers Dieu (Ex 19,3), et pour Esdras il est écrit: Lui, Esdras, monta de Babylone (Esd 7,6). Comme la montée du premier se réfère à la loi, ainsi est la montée du second... Même si la Torah n'a pas été donnée à travers lui (Esdras), son écriture a été changée

⁶³ Voir M. Greenberg, "Three Conceptions of the Torah in Hebrew Scriptures" in E. Blum, C. Macholz, E. W. Stegemann (hrsg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 1990, 365-378 (= Greenberg, *Studies in the Bible and Jewish Thought*, 11-24).

⁶⁴ E. Nodet, *Essai sur les origines du Judaïsme. De Josué aux Pharisiens*, Paris, 1992, 141, rend ce mot par "néapolitain" de Naplouse, ce qui le lie aux Samaritains. Ce sont ces mêmes Samaritains qui sont désignés par le mot "Cuthéens".

à travers lui, comme il est écrit: L'écriture de la lettre était en araméen et interprétée en araméen (Esd 4,7)... Encore il est écrit: Et il écrira la copie de cette loi (Dt 17,18), en écriture qui est destinée à être changée⁶⁵. Pourquoi est-elle appelée assyrienne parce qu'elle venue d'Assyrie⁶⁶ avec eux.

Une deuxième tradition citée également en bSanhedrin 22a, est celle de Rabbi qui dit que la Torah a été donnée à Israël en écriture assyrienne.

C'est lorsqu'ils ont péché que l'écriture a été changée en Ro'ats⁶⁷. Mais lorsqu'ils se sont repentis l'écriture assyrienne a été réintroduite comme il est écrit: Revenez au lieu fort, vous prisonniers de l'espérance; je dis, aujourd'hui même je te rendrai au double (Ez 9,12). Pourquoi a-t-elle été nommée assyrienne? Parce que son écriture est parfaite.

Une troisième tradition également citée dans le même passage est celle de Rabbi Siméon b. Eliezer qui a dit, au nom de Rabbi Eliezer b. Patra, qui lui-même a dit au nom de Rabbi Eleazar de Modin:

Cette écriture n'a jamais changé, comme il est écrit: Les crochets des piliers (Ex 27,10). Comme le mot "piliers" n'a pas changé, le mot "crotchets" (*wawim* en hébreu, même nom que la sixième lettre de l'alphabet hébraïque) n'a pas changé non plus⁶⁸. Il est également écrit "Aux Juifs selon leur écriture et leur langue (Est 8,9)". Alors comment interpréterais-je les mots "et il écrira pour lui une copie de la loi (Dt 17,18)"? Comme indiquant la nécessité de deux Torah écrites: la première pour entrer et sortir avec elle (c'est-à-dire un phylactère), l'autre pour être déposé dans le trésor de la maison.

Dans le Talmud Yerushalmi, Megillah 71b-72a (1,9[8]), nous avons les mêmes indications et argumentations. Pour les deux premières traditions nous avons d'autres noms, de Rabbi Jonathan de Beth-Gobrin, Rabbi Lévi et Rabbi Gamaliel.

L'observation de ces argumentations dans les deux Talmudim montre que le sujet du changement de l'écriture à l'époque d'Esdras a été au centre des débats⁶⁹. Il s'agissait pour certains d'expliquer la raison de ce changement, alors que pour d'autres, ce changement n'a jamais eu lieu,

⁶⁵ Ici le texte du Talmud joue sur les acceptions de la racine *נדה* qui peut signifier "répéter" ou "changer".

⁶⁶ Selon toutes vraisemblances comprendre ici Babylone. Voir également les commentaires de J. Shachter (trad.), Sanhedrin, Translated into English with Notes, Glossary and Indices, in I. Epstein (ed.), The Babylonian Talmud, Seder Nezikin, III, London, 1935, 120.

⁶⁷ Ce mot *רועץ* qui signifie ce qui est brisé (voir Ex 15,6) est utilisé pour désigner la forme de l'écriture samaritaine.

⁶⁸ On peut penser que c'est également ce que suppose bZebahim 62b.

⁶⁹ Voir également la discussion dans C. D. Ginsburg, Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible, London, 1897, 287-291.

l'écriture carrée ayant été utilisée depuis toujours. C'est cette deuxième opinion que tente de défendre Rabbi Siméon b. Eliézer, mais son opinion est minoritaire⁷⁰. La question de la lettre *waw* (ו) est évoquée probablement parce que dans l'écriture samaritaine (écriture hébraïque laissée aux indigènes), cette lettre n'a pas la forme d'un crochet, alors que cela est le cas dans l'écriture carrée, appelée "assyrienne".

Dans le Yerushalmi, Megillah 71b-72a (1,9[8]), en partant de Rabbi Gamaliel qui dit que la loi a été donnée en samaritain, Rabbi Lévi dit que la lettre '*ayin* était un miracle. Ceci parce qu'en samaritain cette lettre est fermée comme un triangle (∇) un D renversé ou un rond comme en paléo-hébreu (O)⁷¹, alors qu'elle ne l'est pas en écriture carrée (v)⁷².

Selon la tradition bien attestée qui parle de l'adoption de l'écriture assyrienne (carrée) à l'époque d'Esdras (ou après celle-ci), les Samaritains qui ont gardé l'ancienne écriture seraient donc les dépositaires de l'état ancien de l'écriture dans laquelle la loi a été donnée⁷³.

L'adoption d'une autre écriture à une certaine période de l'histoire du texte biblique est un élément qui contribue aux débats menés sur cette même histoire⁷⁴.

2. Un décalogue en Exode 34?

2.1. La problématique

⁷⁰ J. Cohen, L'écriture hébraïque, son origine, son évolution et ses secrets, Lyon, 1997, 60 dit "Les deux Talmuds reconnaissent l'existence de l'écriture hébraïque ancienne ou paléo-hébraïque avec laquelle Dieu a remis les premières tables de la loi à Israël. En se servant de cette écriture sur les Tables, Dieu avait sanctifié cette écriture."

⁷¹ En paléo-hébreu, les angles sont plus arrondis qu'en samaritain. Joseph Cohen dit que le samaritain a opéré quelques modifications de forme. Voir Cohen, L'écriture hébraïque, 66. Rabbi Lévi est donc aussi dans la ligne de ceux qui pensent que l'écriture transperçait les tables de la loi.

⁷² Voir Cohen, L'écriture hébraïque, 62. Cohen montre (figure 27) les formes que la lettre '*ayin* a dans différentes écritures. Cette lettre ressemble à plusieurs formes géométriques fermées: un triangle, un rectangle, un cercle, etc. Certaines formes sur les inscriptions monétaires ne sont pas fermées.

⁷³ Nodet, Essai sur les origines du judaïsme, 141. Il cite le témoignage d'Epiphane qui dit que les cinq livres de Moïse lui ont été donnés au Sinaï en écriture deession que répudia Esdras, mais qu'utilisent encore les Samaritains. Pour ce témoignage voir Epiphanius, Libri de XII Gemmis, Versio Antiqua, PG 43, 255-256, 356.

⁷⁴ Pour le Décalogue, voir Chap. VII sur la signification du Décalogue pour l'histoire du texte, 274-278.

Le Chapitre 34 d'Exode relate l'histoire des deuxièmes tables de pierre. Dans ce chapitre, Dieu donne à Moïse un certain nombre de prescriptions différentes de celles que nous connaissons en Ex 20 // Dt 5. Après ces prescriptions, le rédacteur nous apprend que les "dix paroles" furent écrites sur les tables. Que penser? Pour bien entrer dans la problématique, observons les versets qui entourent ces prescriptions. Le premier verset qui annonce ce qui va se passer par la suite dit:

1 ויאמר יהוה אל־משה פסל־לך שני־לחת אבנים כראשנים וכתבתי על־הלחת את־הדברים אשר היו על־הלחת הראשנים אשר שברת

(Le Seigneur dit à Moïse: Taille-toi deux tables de pierres comme les premières. Et j'écrirai sur ces tables les paroles qui étaient sur les premières tables que tu as brisées).

Les versets suivants parlent de Moïse qui monte sur le mont Sinaï, Dieu qui intervient, parle à Moïse, et lui donne un certain nombre de prescriptions. Après les prescriptions du Seigneur qui font allusion à l'alliance dont il est question au v. 10, suivent les vv. 27 et 28:

27 ויאמר יהוה אל־משה כתב־לך את־הדברים האלה כי על־פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת־ישראל 28 ויהי־שם עמ־יהוה ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה ויכתב על־הלחת את דברי הברית אשר הדברים

(27 Et le Seigneur dit à Moïse: Ecris pour toi ces paroles, car c'est à base de ces paroles que j'ai conclu une alliance avec toi et avec Israël.⁷⁵ 28 Et il fut là avec le Seigneur quarante jours et quarante nuits. Du pain il n'en mangea pas et de l'eau il n'en but pas. Et il écrivit sur les tables les paroles de l'alliance, les dix paroles).

Sur le plan du discours, le v. 27 qui est à la deuxième personne constitue une conclusion qui concerne Moïse, parce qu'il reçoit, directement de Dieu (discours direct), les instructions de mettre par écrit ce qu'il vient d'entendre. Le v. 28 donné à la troisième personne est, quant à lui, une conclusion qui

⁷⁵ La manière dont la fin du verset est constituée en hébreu fait penser que les mots "et avec Israël" sont secondaires. M. Von Andreas, "Gesplante Koordination in biblisch-hebräischen Verbalsätzen. Am Beispiel von Ex 34,27/ Ps 11,5/ Neh 10,36-37", in A. Wagner (hrsg.), Studien zur hebräischen Grammatik, OBO 156, Freiburg Schweiz, Göttingen, 1997, 45-71, explique ce cas par une détermination morpho-syntaxique. Cela dit que pour lui ces mots "et avec Israël" ne sont pas un ajout secondaire à ce verset. Voir spécialement 51-59.

concerne le lecteur, parce que le rédacteur lui rapporte ce qui s'est passé pendant tout ce temps.

La question qui divise les chercheurs est de savoir, d'une part si c'est Moïse ou Dieu qui, selon le v. 28, a écrit sur les tables, et d'autre part si le contenu de ce qui a été écrit correspondait aux paroles d'Ex 20 // Dt 5 ou celles d'Ex 34. Il faut remarquer que l'authenticité de l'expression "les dix paroles" au v. 28 divise également les chercheurs, puisque certains la voient comme un ajout ultérieur au texte de ce chapitre alors que pour d'autres c'est exactement l'inverse⁷⁶. De notre part, nous maintenons l'expression dans le texte et nous prenons celui-ci tel qu'il se présente dans son état actuel, parce qu'il représente la dernière (re)lecture des rédacteurs.

2.2. *Qui écrit en Ex 34,28?*

2.2.1. Diversité d'opinions

Selon Ex 31,18 et 32,16 c'est Dieu qui avait écrit sur les premières tables: "Et les tables étaient l'oeuvre de Dieu, et l'écriture était l'écriture de Dieu, gravée sur les tables". Nous avons déjà fait observer que lors de la conclusion de l'alliance en Ex 24,4, c'est Moïse qui écrit toutes les paroles du Seigneur, alors qu'en Ex 24,12 c'est Dieu qui écrit la loi et le commandement qu'il va remettre à Moïse⁷⁷.

Dans le texte d'Ex 34 qui nous occupe maintenant, Dieu dit, au v. 1, qu'il va écrire sur les deuxième tables. Cependant au v. 28b, la phrase "et il écrivit sur les tables..." fait penser que celui qui a écrit est Moïse dont il est

⁷⁶ A. Phillips, "A Fresh Look at the Sinai Pericope", VT 34 (1984) Part I, 39-52, Part II, 282-294. Phillips dit que c'est à cause de l'insistance deutéronomique qui voulait que le Décalogue soit la seule loi donnée à Horeb, qu'on a ajouté l'expression "les dix paroles" dans la narration sinaïtique d'Ex 34. Voir 293; G. I. Davies, "The Composition of the Book of Exodus. Reflections on the Theses of Erhard Blum", Texts, in M. V. Fox, V. A. Hurowitz, A. Hurvitz, M. L. Klein, B. J. Schwartz, N. Shupak (eds.), Tempels, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran, Winona Lake, Indiana, 1996, 71-85. Voir spécialement 85. Ici Davies s'oppose à Blum qui pense que le texte d'Ex 34,11-26 a été composé ultérieurement pour faire référence aux "dix paroles" d'Ex 34,28. Voir E. Blum, Studien zur Komposition des Pentateuch, BZAW 189, Berlin-New York, 1990, 67-70.

⁷⁷ Voir plus haut dans ce même chapitre. Ce verset d'Ex 24,12 pose une question de critique textuelle. En effet le texte de M d'une part et celui de G et Sm d'autre part ne s'entendent pas sur la manière de comprendre les éléments cités comme complément de la phrase. M dit: וְאִתָּתִי לְךָ אֶתֵּן הַבְּרִית וְהַחֹרֶף וְהַחֲבִיתָה (et je te donnerai les tables de pierre et la loi et le commandement), alors que G comme Sm n'ont pas de conjonction de coordination avant la loi, ce qui laisse penser que la loi et le commandement (pluriel pour G) forment le contenu de ce qui était sur ces tables de pierre (pluriel pour Sm).

question dans la première partie de ce même verset. L'identité du sujet du verbe "et il écrivit" divise les chercheurs.

Ce texte a été transmis quasiment sans variante puisque tous les témoins importants attestent la forme que nous avons en M. Il faut donc le prendre tel quel.⁷⁸

Certains, comme Holzinger⁷⁹, Driver⁸⁰, Phillips⁸¹ Hyatt⁸², Michaeli⁸³, Rylaarsdam⁸⁴, Scharbert⁸⁵, Clifford⁸⁶, Jacob⁸⁷, Crüsemann⁸⁸, etc., en tenant compte de la construction de la phrase au v. 28, estiment que le sujet de ce verbe est Moïse.

D'autres comme Beer⁸⁹, Te Stroete⁹⁰, Childs⁹¹, Cassuto⁹², Moberly⁹³, Durham⁹⁴, Utzschneider⁹⁵, Blum⁹⁶, Greenberg⁹⁷, etc. ont estimé que le sujet de ce verbe est Dieu comme cela avait été annoncé au v. 1.

⁷⁸ Quelques variantes sont signalées plus loin.

⁷⁹ H. Holzinger, *Exodus erklärt*, KHCAT II, Tübingen, 1900, 110.

⁸⁰ S. R. Driver, *The Book of Exodus*, Cambridge, 1953, 374.

⁸¹ A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue*, Oxford, 1970, 173.

⁸² J. P. Hyatt, *Exodus*, NCB, London, 1971, 326.

⁸³ F. Michaeli, *Le livre de l'Exode*, CAT II, Neuchâtel, 1974, 285.

⁸⁴ J. Rylaarsdam, J. E. Park, *The book of Exodus*, *The Interpreter's Bible*, Vol. I, Nashville, 1978, 1080.

⁸⁵ J. Scharbert, *Exodus*, *Die Neue Echter Bibel* 24, *Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg, 1989, 131.

⁸⁶ R. J. Clifford, *Exodus*, NJBC, Eds. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Englewood Cliffs, New Jersey, 1990, 60, dit: "Verses 27-35 describe how Moses himself wrote the Ten Commandments (in contrast to God's writing of them before (31:18; 32:16))".

⁸⁷ B. Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus*, Transl. W. Jacob, Hoboken, New Jersey, 1992, 998.

⁸⁸ Crüsemann, *The Torah*, 50-55.

⁸⁹ G. Beer, *Exodus*, HAT, Tübingen, 1939, 162.

⁹⁰ G. T. Stroete, *Exodus uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, *De Boeken van het Oude Testament 1: Genesis, Exodus*, Roermond en Maaseik, 1966, 235. Dans le texte même de ce verset, l'auteur n'hésite pas à noter le nom de "Jahweh" comme sujet du verbe "il écrit".

⁹¹ B. S. Childs, *Exodus*, OTL, Philadelphia, 1974, 604. Il admet que le sujet du verbe est ambigu et que c'est à cause du v. 1 qu'on peut savoir que c'est le Seigneur qui écrit.

⁹² U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, 1967, 447-449. Cassuto explique que le nom de Dieu manque dans ce verset parce qu'on ne voulait pas attribuer un acte physique à Dieu. Il voit d'ailleurs un cas plus ou moins analogue à la fin du v. 29 où le pronom personnel dans ce mot composé *איתו* (avec lui) remplace également "Le Seigneur" par révérence. Cassuto pense aussi que ce *וַיִּכְתֹּב* (et il écrit) peut être compris comme indéfini: "les paroles de l'alliance furent écrites sur les tables".

Certaines traductions bibliques prennent clairement position en faveur de l'une ou de l'autre position. Pour celles qui prennent Moïse comme sujet on peut signaler BJ (1961)⁹⁸, JPS (1985)⁹⁹ et Chouraqui (1989)¹⁰⁰. Pour ceux qui prennent Dieu comme sujet on peut signaler Segond (1910), Crampon (1939) et la Traduction du Rabbinat français (1967).

Dès lors deux questions se posent: D'un côté faut-il maintenir que c'est Moïse qui a écrit les dix paroles sur les deuxièmes tables, et conclure qu'il y a une incohérence textuelle entre les vv. 1 et 28?¹⁰¹ De l'autre côté faut-il maintenir que c'est Dieu qui a écrit ces dix paroles, et l'expliquer par le fait que Dieu l'avait annoncé au v. 1?

2.2.2. Témoignages des anciens.

- Les écrits juifs

Les anciens se sont posé la même question et leurs écrits montrent qu'ils optaient majoritairement pour la première solution, c'est-à-dire celle qui considère Moïse comme celui qui a écrit sur les deuxièmes tables. C'est à

⁹³ R. W. L. Moberly, *At The Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34*, JSOTS 22, Sheffield, 1983, 101-105, aboutit à la conclusion que Dieu a écrit les dix paroles et que Moïse a écrit les paroles des v. 11-26.

⁹⁴ J. Durham, *Exodus*, WBC 3, Waco, Texas, 1987, 462-463. Il admet que le lecteur doit deviner que le sujet du verbe est le Seigneur. Dieu écrit les dix paroles comme il l'avait promis.

⁹⁵ H. Utschneider, *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der Sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*, OBO 77, Freiburg Schweiz, Göttingen, 1988, 114.

⁹⁶ Blum, *Studien*, 67. Il considère que les vv. 11-27 sont secondaires, ce qui fait comprendre que le v. 28b suit logiquement le v. 1.

⁹⁷ Greenberg, "The Decalogue Tradition Critically Examined", 90, estimant improbable que la désignation "les dix paroles" puisse désigner deux séries différentes de prescriptions, conclut "it appears that the end of verse 28 refers to verse 1". Cela dit que pour lui c'est bien Dieu qui écrit au v. 28.

⁹⁸ C'est dans la note qu'on précise que le sujet est Moïse en se référant au v. 27. Les éditions ultérieures signalent en note que le sujet est soit Moïse, soit Yahvé.

⁹⁹ Normalement les pronoms qui font référence à Dieu commencent par une lettre majuscule (voir par exemple la fin d'Ex 34,29: "with Him"), alors que dans ce verset le pronom est en minuscule: "and he wrote".

¹⁰⁰ Le double point qui précède le verbe "il écrivit" lie fortement ce verbe à la phrase précédente dont le sujet est Moïse.

¹⁰¹ Mais aussi au niveau du contenu des "dix paroles" entre ce chapitre d'une part et Ex 20 // Dt 5 d'autre part. Voir le point suivant.

partir du Moyen Âge que l'opinion selon laquelle c'est Dieu qui a écrit sur les deuxièmes tables a été fortement soulignée.

On ne trouve pas de discussion au sujet de l'identification de celui qui a écrit sur les deuxièmes tables parmi des écrits classiques juifs comme la Mishna, le Talmud Babli, le Talmud Yerushalmi¹⁰², ou dans les Targumim Onkelos, Neophiti et Pseudo-Jonathan.¹⁰³ Cependant dans les textes targumiques, la traduction d'Ex 34,28 pourrait laisser entendre que c'est Moïse qui a écrit les dix paroles sur les deuxièmes tables¹⁰⁴.

Le Targum Neophiti

Il existe une tradition targumique pour laquelle il est clair que c'est Moïse qui a écrit sur les deuxièmes tables. Cette tradition est celle que les targumistes appellent "M"¹⁰⁵ pour dire les gloses marginales du Targum Neophiti. Selon "M", le verbe écrire en Ex 34,1 est conjugué à la deuxième personne du singulier: חִכְתָּב (tu écriras)¹⁰⁶. Cependant la question que nous aurions est la valeur d'un tel témoignage qui se trouve en marge d'un texte différent. Ne peut-on pas penser qu'il s'agit d'une simple correction ultérieure vu que plusieurs mains sont intervenues dans le manuscrit du Targum Neophiti?¹⁰⁷ Il est intéressant de remarquer que même s'il s'agissait d'une correction ultérieure pour harmoniser les données du texte, le correcteur attribue le projet et la réalisation de l'écriture à Moïse et non à Dieu.

¹⁰² Ainsi que les petits traités du Talmud, les Massektot Ketannot.

¹⁰³ Les targumim fragmentaires ne contiennent ni Ex 34,1, ni Ex 34,28. Voir M. L. Klein, *Geniza Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, (2 volumes), Cincinnati, 1986.

¹⁰⁴ Dans la traduction de Le Déaut, Targum du Pentateuque, Tome II: Exode et Lévitique, 274 et 275, le nom de Moïse est noté entre parenthèses.

¹⁰⁵ Cette source est indiquée entre guillemets: "M", pour ne pas la confondre avec M qui est le texte massorétique.

¹⁰⁶ Voir A. Diez Macho, *Neophyti 1. Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana. Tomo II, Exodo. Edición Principe Introduccion y version castellana*, Madrid-Barcelona, 1970, 225; A. Diez Macho (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensis, Series IV, Targum Palestinense in Pentateuchum Additur Targum Pseudojonatan ejusque Hispanica versio, L. 2: Exodus, Matriti*, 1980, 262.

¹⁰⁷ A part le texte même du Neophiti dans lequel Diez Macho distingue trois mains, Le Déaut voit une dizaine de mains dans les gloses marginales: "Une caractéristique importante est la multiplicité des gloses marginales et interlinéaires (M et I) d'une dizaine de mains différentes. Elles représentent d'ordinaire de véritables variantes d'autres recensions targumiques, parfois s'accordant avec la tradition de Jo, de F ou de C, parfois originales". Voir R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque, I Genèse*, Paris, 1978, 39; A. Diez Macho, *Neophyti 1, Tomo I Genesis*, Madrid-Barcelona, 1968, 23*.

Les gloses marginales du Neophiti ("M") ont fait l'objet de quelques études. Les auteurs de ces études font remarquer que ces gloses marginales représentent une tradition ancienne¹⁰⁸. Les études qui ont porté sur certains chapitres du Lévitique ou de la Genèse ont abouti pratiquement aux mêmes conclusions. En étudiant les chapitres du Lévitique, Le Déaut signale que "Quand "M" est sans parallèles, il pourrait représenter une recension ancienne du TP [lire Targum Palestinien], moins manipulée que les paraphrases du "fragmentaire"..."¹⁰⁹.

Si donc nous considérons "M" comme représentant une tradition ancienne, nous pouvons dire que même si les Targumim en général ne discutent pas la question de celui qui écrit sur les deuxièmes tables, il y a une tradition targumique ancienne explicite qui veut que Moïse soit le scribe des deuxièmes tables.

Le Midrash Rabba

Parmi les écrits juifs, c'est le Midrash Rabba qui discute largement cette question.

Le Midrash Shemot Rabba 46,1 qui parle d'Ex 34,1 donne un commentaire dans lequel Dieu rassure Moïse en lui disant: "Ne t'inquiète pas pour les premières tables qui ne contenaient que les dix paroles. Sur les deuxièmes tables que je te donne il y aura les Halachoth, le Midrash et les Haggadoth."¹¹⁰

¹⁰⁸ Pour une vue globale de ces gloses marginales comme les gloses interlinéaires du Targum Neophiti voir A. Diez Macho, "The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with the Other Targums", Congress Volume Oxford 1959, VTS VII, Leiden 1960, 222-245. Diez Macho met en évidence l'ancienneté (pré-chrétienne) du Targum Palestinien, déjà signalée par P. Kahle, *Masoreten des Westens II. Das Palästinische Pentateuchtargum, die Palästinische Punktuation, der Bibeltext des Ben Naftali, Texte und Untersuchungen zur Vormasoretischen Grammatik des Hebräischen IV*, Stuttgart, 1930.

¹⁰⁹ R. Le Déaut, "Lévitique XXII 26-XXIII 44 dans le Targum Palestinien. De l'importance des gloses du *codex Neofiti I*", VT 18 (1968) 458-471. Pour les mêmes conclusions à partir des chapitres de Genèse, voir E. G. Clarke, "The Neofiti 1 Marginal Glosses and the Fragmentary Targum Witnesses to Gen VI-IX", VT 22 (1972) 257-265.

¹¹⁰ Les mêmes indications sont données en Shemot Rabba 47,7. Martin Jan Mulder relève même que c'était inhabituel que Elias Levita (Eliahu Bahur ben Asher ha-Levi) dans sa *Massoret ha-Massoret* (Venise, 1538) dise que l'accentuation et la ponctuation du texte biblique n'ont pas été données au mont Sinaï, mais par les Massorètes qui ont vécu après la période talmudique. Voir M. J. Mulder, "The Transmission of the Biblical Text", in M. J. Mulder, H. Sysling (eds), *Mikra. Text, Transmission, Reading and Interpretation of the*

Le v. 28 est cité en *Shemot Rabba* 47,6 avec un commentaire très succinct "Ceci veut nous enseigner que les deuxièmes tables étaient exactement comme les premières." C'est le commentaire du v. 27 qui est plus intéressant: *Shemot Rabba* 47,2 dit "Une autre explication de 'écris pour toi ces paroles'. Le Saint béni soit-il dit à Moïse: J'ai écrit sur les premières tables, comme il est écrit (Dt 9,10)¹¹¹ 'écrites par le doigt de Dieu', mais toi écris les deuxièmes, et par suite j'y apposerai ma main." Le midrash compare cela à un roi qui se réconcilie avec sa femme. Le meilleur ami de celle-ci prépare un certificat de réconciliation et le roi y appose sa signature (litt. sa main). Le midrash dit alors "Ainsi il est écrit: 'Et j'écirai sur les tables'".

Pour le *Midrash Rabba*, le v. 1 est donc compris dans le sens de l'approbation par Dieu de ce que Moïse écrit sur les tables (v. 28).

Même lorsque le *Midrash* discute les passages d'Ex 32,16 et Dt 10,4 qui disent explicitement que c'est Dieu qui a écrit sur les tables (les premières ou les deuxièmes), il conclut quand même que c'est Moïse qui a véritablement écrit sur les deuxièmes tables. Selon *Midrash Devarim Rabba* 3,12 qui discute de Dt 10,1, c'est Moïse qui a écrit conformément à Dt 31,9.

Ces considérations du *Midrash Rabba* nous empêchent donc de le prendre comme base solide d'argumentation pour soutenir que c'est Moïse qui a écrit sur les deuxièmes tables.

Certains midrashim comme la *Mechilta* de Rabbi Yishmael, évitent de citer les versets relatifs au fait que Dieu ait écrit, alors que d'autres, comme le *Midrash Tanhuma* B 9,17-19¹¹² parlent de Moïse comme ayant écrit les dix paroles sur les deuxièmes tables.

Les autres écrits juifs

Le *Livre des Antiquités bibliques*, écrit par le Pseudo-Philon, parle également des deuxièmes tables¹¹³. Cependant dans son texte, la question de savoir qui

Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, Maastricht, Philadelphia, (1988), 87-135. Voir spécialement 121.

¹¹¹ La traduction anglaise de Lehrman cite Ex 31,18 qui contient la même phrase. Voir M. Lehrman (trad.), *Midrash Rabba*, Exodus, Eds. H. Freedman, M. Simon, London, 1961, 537.

¹¹² H. Bietenhard, *Midrasch Tanhuma B*, R. Tanhuma über die Tora, genannt Midrasch Jellammedenu, Band 1, Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas, 1980, 413-416.

¹¹³ Pour une vue d'ensemble concernant le regard du Pseudo-Philon sur l'épisode du veau d'or, voir C. T. Begg, "The Golden Calf Episode According to Pseudo-Philo", in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus, Redaction-Reception-Interpretation*, BETL CXXVI, Leuven, 1996, 577-594.

a écrit sur ces tables ne se pose pas. Le texte du chapitre 12,10b dit: "Taille donc pour toi deux tables de pierre, prises de l'endroit où tu avais taillé les premières, et écris sur elles les commandements qui étaient sur les premières." Ce verset qui reprend Ex 34,1 dans une forme impérative résout le problème en ce que Dieu demande explicitement à Moïse d'écrire les commandements, alors que le texte de M en Ex 34,1 dit que c'est Dieu qui les écrirait.¹¹⁴

La forme impérative de ce verbe que nous avons dans le Livre des Antiquités bibliques se trouve également dans un certain nombre de minuscules de G: γράψον (impératif, aoriste, actif, 2^e personne du singulier: écris)¹¹⁵. La lecture de ces minuscules plaide donc aussi en faveur de l'identification de Moïse comme étant celui qui a écrit sur les deuxièmes tables. La plupart des manuscrits grecs qui ont essayé d'harmoniser ces deux versets (1, 28) de manière explicite ont vu en Moïse le scribe des deuxièmes tables. L'apparat critique de l'édition de Göttingen mentionne une traduction arabe qui ajoute le nom "Dieu" au verbe "et il écrit".¹¹⁶ Le texte de G tel qu'il est actuellement fait penser que c'est Moïse qui a écrit sur les deuxièmes tables¹¹⁷.

On peut penser que les sources manuscrites qui contiennent Ex 34,1 dans une forme impérative de la deuxième personne du singulier, ont été influencées par Ex 34,28 qui supposait que c'était Moïse qui a écrit. Leurs scribes seraient alors revenus en arrière pour corriger le v. 1. Frank Crüsemann pense que la correction du verbe d'Ex 34,1 est tout ce dont nous avons besoin pour résoudre le problème¹¹⁸. Il est cependant intéressant de

¹¹⁴ Le Livre des Antiquités bibliques ne précise pas non plus qui avait écrit sur les premières tables. On peut penser que l'auteur de ce livre évite de dire que c'est Dieu. Pour la bibliographie voir Dupont-Sommer, Philonenko (eds.), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, 1269.

L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Vol. VI, Notes to Volumes III and IV, From Moses in the Wilderness to Esther, Philadelphia, 1968, 59, note 305, dit que l'original hébreu de ce texte du Pseudo-Philon avait וְכָתַבְתִּי (et j'écrirai) conformément à Ex 34,1 et que le traducteur a lu וְכָתַבְתָּ (et tu écriras) par erreur.

¹¹⁵ Voir l'apparat-critique de l'édition de Cambridge par Brooke-McLean, (A. E. Brooke, N. McLean (eds.), *The Old Testament in Greek*, Vol. I: The Octateuch, Part II: Exodus and Leviticus, Cambridge, 1909) ainsi que celle de Göttingen par Wevers, (J. W. Wevers (ed.), *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum*, Vol. II,1 Exodus, Göttingen, 1991). C'est la même forme qu'on retrouve au v. 27.

¹¹⁶ Cependant on n'a pas de peine à se rendre compte qu'un tel ajout est secondaire, parce que dans tout le texte d'Ex 34 le mot "Dieu" (אלהים) seul n'est pas utilisé.

¹¹⁷ J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus, Septuagint and Cognate Studies* 30, Atlanta, Georgia, 1990, 569, le comprend ainsi.

¹¹⁸ Crüsemann, *The Torah*, 51.

remarquer que dans le ms Vaticanus, le texte de Dt 10,2 parallèle à Ex 34,1 contient également γράψεις (tu écriras), désignant ainsi Moïse comme scribe des deuxièmes tables.

Dans les Antiquités Juives, Flavius Josèphe ne parle pas des deuxièmes tables. Il se contente de signaler que Moïse a reçu et qu'il a déposé les tables dans l'arche (Ant. III,138). Par le même biais, Josèphe passe donc sous silence l'épisode du veau d'or¹¹⁹.

Dans les éditions récentes des Mikra'ot Gedolot, on cite les commentaires de plusieurs auteurs juifs. L'observation de ces commentaires montre que leurs auteurs ne sont pas d'accord entre eux. Rashi (Rabbi Shlomo ben Isaac, 1040-1105) ne discute pas la question.¹²⁰ Abraham Ibn Ezra (1092-1167) dit que c'est le Seigneur qui a écrit sur les deuxièmes tables conformément au v. 1. Ramban (Rabbi Moshé ben Nachman, 1194-1270) dit que c'est Dieu qui a écrit conformément à Dt 10,3-4. Rashbam (Rabbi Shemuel ben Meir, 1085-1174, petit-fils de Rashi) dit que c'est Dieu qui a écrit conformément au v. 1. Sforino (16e-17e siècle) dit que c'est Moïse qui a écrit conformément au v. 27¹²¹, etc.

- Les auteurs chrétiens

Parmi les auteurs chrétiens c'est Augustin qui a le plus discuté de ce sujet à propos des questions sur l'Héptateuque. Au numéro 166 des Questions sur l'Exode, Augustin dit que c'est Moïse qui taille et écrit sur les deuxièmes

¹¹⁹ Feldman, *Studies in Josephus' Rewritten Bible*, 545, pense que Josèphe aurait omis l'histoire du veau d'or (Ex 32) pour protéger Aaron, et du même coup l'institution des prêtres. La tendance apologétique de Josèphe en faveur du peuple et d'Aaron en particulier avait été soulignée par L. Smolar, M. Aberbach, "The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature", *HUCA* 39 (1968) 91-116. Voir particulièrement 92-93. L. H. Feldman, "Josephus' Portrait of Moses", *JQR* 83 (1992) 7-50, particulièrement 30, avait également souligné que, en plus de l'apologie du peuple, Josèphe évite de montrer un Moïse au tempérament chaud, mais un Moïse qui réjouit les foules.

¹²⁰ Il faut également remarquer qu'ailleurs dans le Pentateuque, Rashi évite de commenter les passages qui disent que Dieu a écrit sur les deuxièmes tables de pierre. On peut voir S. Bamberger, *Raschis Pentateuchkommentar, Vollständig ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen*, Dritte Auflage, Frankfurt am Main, 1935; J. Bloch, I. Salzer, E. Munk, E. Guggenheim, *Le Pentateuque en cinq volumes suivis des Haphtaroth avec Targum Onkelos, Accompagné du commentaire de Rachi*, Paris, 1965.

¹²¹ Voir שמות, ספר שמות, חמשה חומשי תורה, מקראות גדולות מאורחות, 496-499. Pour les dates de ces auteurs, voir G. Stemmerger, *Einleitung in Talmud und Midrash*, *The Jewish Encyclopedia* ou encore *Encyclopaedia Judaica*.

tables, alors que pour les premières c'était Dieu.¹²² C'est dans les Questions sur le Deutéronome 15 qu'Augustin confronte plusieurs données d'Ex 31,18; 34,1; 34,27-28; Dt 10,1-2; Dt 10,3-4.¹²³ Après une longue discussion Augustin maintient que les premières tables étaient l'oeuvre de Dieu et les deuxièmes, celle de Moïse, Dieu faisant en lui le vouloir et le faire selon Phil 2,13. Pour cette interprétation Augustin s'accorde avec le Midrash Rabba aussi bien dans la démarche que dans l'aboutissement! Augustin fait remarquer que pour Ex 34,28 il faut faire violence au texte pour dire que c'est Dieu qui écrit¹²⁴.

Cependant, comme c'est le cas pour le Midrash Rabba, il nous semble difficile d'avoir une vue synoptique qui reprend les textes d'Ex et de Dt, et d'aboutir à la conclusion que c'est Moïse qui a écrit sur les deuxièmes tables de pierre. En effet, les textes du Deutéronome qui disent que c'est Dieu lui-même qui a écrit sur les deuxièmes tables sont plus explicites à ce sujet.

A l'inverse d'Augustin, dans son livre contre Celse 1,4, Origène disait que c'est Dieu qui écrivit une seconde fois les commandements et les redonna après que Moïse eut taillé des tables de pierre¹²⁵.

Il est très intéressant de constater qu'Ex 34,28, qui est, par ailleurs, le seul texte de la Bible à dire que c'est Moïse qui a écrit le Décalogue des deuxièmes tables, a pris autant d'importance dans les interprétations bibliques aussi bien juives que chrétiennes¹²⁶.

2.2.3. Synthèse

La lecture des textes vétérotestamentaires laisse entendre que Dieu a écrit aussi bien sur les premières (Ex 32,16) que sur les deuxièmes tables de pierre (Dt 4,13; 10,1-4). Le passage d'Ex 34,28 laisse entendre que c'est Moïse qui

¹²² St Augustin, *Ouvrages exégétiques sur l'Ancien Testament, Les sept livres des questions sur l'Heptateuque, Livre second: Questions sur l'Exode, Oeuvres complètes, Tome VII*, trad. A. Charpentier, Paris, 1873, 617-619.

¹²³ Un bon nombre de références bibliques données dans la traduction française sont erronées, il faut suivre celles qui sont données dans la version latine.

¹²⁴ St Augustin, *Fin des questions sur l'Heptateuque, Annotations sur le livre de Job, Le Miroir, De l'accord des évangélistes, Livre cinquième: Questions sur le Deutéronome, Oeuvres complètes, Tome VIII*, trad. M. Péronne, Paris, 1871, 9-13.

¹²⁵ Origène, *Contre Celse, Tome I, Introduction, texte critique, traduction et notes*, trad. M. Borret, SC 132, Paris, 1967, 87.

¹²⁶ Nous nous demandons si on ne peut pas expliquer cette situation par une réaction contre la prédication samaritaine qui veut que le Décalogue ait été donné tel quel par Dieu et qu'il soit descendu du ciel. Voir S. Lowy, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, Leiden, 1977, 94.

a écrit sur les deuxièmes tables, leur contenu étant encore un sujet de discussion¹²⁷.

Dans le monde juif, il y a deux attitudes qui vont presque dans un même sens. D'une part, on trouve des écrits qui affirment que Dieu a écrit sur les premières tables et que Moïse a écrit sur les deuxièmes. D'autre part, un bon nombre d'écrits juifs évitent, probablement délibérément, de se prononcer sur cette question. On peut penser que ces écrits ne citent pas les passages qui montrent Dieu écrivant sur les tables dans le souci d'éviter les réfutations des minim, qui auraient pu avancer que Dieu a donné uniquement le Décalogue. Or, cela est explicite dans les passages qui disent que c'est le seul texte que Dieu a écrit¹²⁸. Or cette deuxième attitude, d'éviter de se prononcer, favorise la première interprétation. Peu d'écrits juifs, et à notre connaissance plus tardifs que les premiers, affirment que Dieu a écrit sur les deuxièmes tables¹²⁹. On peut dire que, malgré Dt 4,13 et 10,1-4, l'interprétation qui considère Moïse comme le scribe des deuxièmes tables était l'exégèse majoritaire (officielle?) durant les premiers siècles de l'ère chrétienne¹³⁰.

Le monde chrétien semble avoir hérité de cette même interprétation même si la lecture de tel ou tel passage (Dt 4,13 ou 10,1-4) pouvait permettre d'affirmer le contraire. En effet, le texte du NT ne cite jamais ces versets qui disent très clairement que Dieu a écrit sur les deuxièmes tables de pierre. On constate néanmoins que les commentateurs chrétiens qui se sont penchés sur le sujet prennent les deux directions en se basant sur différents passages bibliques, et ils affirment soit que c'est Dieu, soit que c'est Moïse qui a écrit sur les deuxièmes tables.

A partir du texte d'Ex 34,28 on a soutenu, et à notre avis on peut encore soutenir valablement l'une comme l'autre opinion à savoir que c'est Moïse ou que c'est Dieu qui a écrit sur les deuxièmes tables de pierre. Il nous semble qu'en dehors des questions purement textuelles, certaines opinions se basent au fond sur une question d'interprétation théologique. Ceux qui disent

¹²⁷ Voir le point suivant.

¹²⁸ Nous trouvons que le fait d'éviter de parler de celui qui écrit sur les deuxièmes tables de pierre est une grande lacune du Talmud (Babli ou Yerushalmi). Il aurait été intéressant de voir comment les talmudistes confrontent leurs idées à ce sujet.

¹²⁹ Dans les nombreuses sources juives citées par Ginzberg, *The Legends of the Jews*, aucune source n'affirme de manière explicite que Dieu a écrit sur les deuxièmes tables, et les versets bibliques qui parlent de l'écriture de Dieu sont soigneusement évités.

¹³⁰ A l'époque moderne, on trouve des auteurs qui disent que Moïse a écrit sur les tables, sans distinction des premières ou des deuxièmes. Voir A. Chouraqui, *Les dix Commandements aujourd'hui. Dix Paroles pour réconcilier l'Homme avec l'humain*, Paris, 2000, 41. L'auteur dit: "Les Dix Paroles ont été proclamées par IHVH dans un massif de la péninsule sinaïtique, et gravées dans un rocher par Moshè".

que c'est Moïse qui a écrit peuvent faire valoir que Dieu n'écrit pas comme s'il était un homme. Dans ce cas, c'est Moïse qui doit avoir écrit sous l'inspiration de Dieu, on pourrait presque dire sous sa dictée. Ceux qui disent que c'est Dieu peuvent avancer la raison du sérieux de la promesse de Dieu: il a promis d'écrire (v. 1), et c'est donc lui qui accomplit cette promesse. Et le fait d'écrire, de la part de Dieu, n'est pas gênant parce cela est clairement dit ailleurs.

Pour nous, une vue synoptique de différents passages de la Bible à ce sujet montre qu'il n'y a pas d'harmonisation, les données textuelles (nous nous limitons au Pentateuque) entretiennent une certaine ambiguïté probablement liée aux différentes sources rédactionnelles. Cependant, indépendamment des considérations théologiques, selon notre propre lecture d'Ex 34, ce texte suggère que c'est Moïse qui écrit au v. 28, bien qu'ailleurs comme en Dt 10,2 il soit aussi clairement dit que c'est Dieu qui a écrit sur les deuxièmes tables¹³¹. On pourrait parler d'un problème d'homogénéité textuelle. Ex 34 nous semble poser la question de sa composition textuelle et de son histoire dans l'ensemble du livre d'Exode¹³². Certains auteurs comme

¹³¹ Pour ce point, nous sommes donc en accord avec A. Phillips, "A Fresh Look at the Sinai Pericope", VT 34 (1984) Part I, 39-52. Voir spécialement 45.

¹³² La question de savoir qui a écrit sur les deuxièmes tables peut être rapprochée de celle du nom de la montagne sur laquelle le Décalogue lui-même fut donné. Ex 19-20 parle de Sinaï, alors que Dt 4,10-15 parle d'Horeb. Le fait que ce soit le même événement raconté fait penser que ces noms représentent une seule et même montagne comme beaucoup le disent. Voir Michaeli, Le livre de l'Exode, 168-171. Cependant le récit comme celui d'Ex 17,6 fait penser qu'elles sont distinctes l'une de l'autre. Voir C. Houtman, Exodus, Volume 2: Chapters 7:14-19:25, Historical Commentary of the Old Testament, Kampen, 1996, 366. Pour ce passage d'Ex 17,6 voir W. Johnstone, "From the Sea to the Mountain, Exodus 15,22-19,2: A Case-Study in Editorial Techniques", in Vervenne (ed), Studies in the Book of Exodus, 245-263, spécialement 249. L'auteur dit: "Instead of the three uneventful days of the Dtr version, the final edition of Exodus has inserted into Exod 15,22-19,2 a six-week period (Exod 19,1) of rebellion in the wilderness before the arrival at Sinai. In order to create this narrative the final editor ("P") has reused material from the Dtr version of events in the wilderness *at and after* Horeb and has transposed them *before* Sinai."

D'autres données sont dans le même cas comme le rôle exact de Moïse lors de la théophanie et du don de la loi, ce que le peuple a vu et entendu exactement, etc. En dehors du cadre du Décalogue on peut encore citer la question du nom du beau-père de Moïse (Réouel: Ex 2,18; Jethro: Ex 3,1; 4,18; 18,1; Hobab: Nb 10,29; Jg 4,11), etc. Pour cette question voir H. Cazelles, "Rédactions et Traditions dans l'Exode", in G. Braulik (ed.), Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag, Wien Freiburg Basel, 1977, 37-58.

Si l'on a le sentiment qu'il y a souvent une volonté d'harmonisation des données textuelles, on peut dire aussi que sa mise en oeuvre ne va pas jusqu'au bout. Dans de tels cas la diversité des témoins textuels prend toute son importance. Pour la question d'Ex 34 on peut consulter par exemple R. M. Alonso Garcia, "Ex 34, 10-28: un estudio historico-

Dominique Barthélemy voient également deux traditions, la première selon laquelle c'est Moïse qui écrit (Ex 34,27s) et une autre selon laquelle c'est le Seigneur qui écrit les paroles de l'alliance (Ex 34,1; Dt 10,2,4)¹³³.

De notre point de vue, c'est une considération herméneutique globale visant l'ensemble du texte du Pentateuque qui fait qu'on doive dire finalement que c'est Dieu qui a écrit sur les deuxième tables. Cette considération herméneutique sera explicitée dans la deuxième réponse au point suivant.

2.3. *Quelles sont les dix paroles dont parle Ex 34,28?*

2.3.1. Première réponse (critique)

La réponse à cette question dépend de celle qu'on donne à celle de l'identification du sujet du verbe "il écrivit" dans le même verset.

Si l'on devait dire que c'est Dieu qui écrit au v. 28b, on n'aurait pas de peine à voir dans les dix paroles le Décalogue d'Ex 20 // Dt 5¹³⁴. En effet, dans ce cas on expliquerait que Moïse a écrit le contenu d'Ex 34 (10)14-26, et Dieu les dix paroles. Et comme ce chapitre ne parle que des tables de pierre comme matériau sur lequel devait figurer une écriture, on conclurait aussi que les paroles de l'alliance que Moïse a écrites, ainsi que les dix paroles que le Seigneur a écrites étaient toutes sur les mêmes tables de pierre. Utzschneider, qui va dans ce sens, parle même d'un "corpus sinaiticum" que constituaient ces deuxième tables¹³⁵. Cependant, ce propos ne nous semble pas convaincant parce qu'aucun texte biblique ne permet d'affirmer que les tables de pierres contenaient autre chose que les "dix paroles" (malgré les interprétations rabbiniques citées plus haut). Si les deuxième tables étaient

literario," EstBib 56, (1988), 433-464; M. Von Andreas, "Gespaltene Koordination in biblisch-hebräischen Verbalsätzen. Am Beispiel von Ex 34,27/ Ps 11,5/ Neh 10,36-37", Studien zur hebräischen Grammatik, 45-71, et la bibliographie qu'il cite.

¹³³ D. Barthélemy, "L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135)", in J. D. Kaestli, O. Wermelinger (eds.), Le Canon de l'Ancien Testament, 9-45. Voir également B. Renaud, "La formation de Ex 19-40. Quelques points de repère", in P. Haiderbert (éd.), Le Pentateuque. Débats et recherches, XIVe congrès de l'ACFEB, Angers (1991), Lection Divina 151, Paris, 1992, 101-133. Voir spécialement 119,125. Pour cet auteur, selon le texte actuel c'est Moïse qui écrit les dix paroles. Cependant ceci est le résultat de la composition récente qui a substitué Moïse à YHWH comme sujet du verbe "écrire".

¹³⁴ Pour la discussion à ce sujet, nous renvoyons le lecteur à la bibliographie des auteurs cités qui affirment que c'est Dieu qui écrit en Ex 34,28b.

¹³⁵ Utzschneider, Das Heiligtum und das Gesetz, 114.

écrites comme les premières, elles étaient écrites des deux côtés, ce qui ne laisse pas de place pour un éventuel autre texte¹³⁶. En plus, comme nous l'avons déjà souligné, les différents passages bibliques indiquent que les autres lois et ordonnances de Dieu ont été écrites par Moïse dans un livre et non sur les deux tables de pierre¹³⁷. La seule question soulevée par la confusion au sujet de celui qui écrit sur les deuxièmes tables peut être le contenu de ces dix paroles.

Selon l'opinion que nous privilégions dans cette première réponse, à savoir celle qui veut que Moïse soit le sujet du verbe écrire en Ex 34,28b, les dix paroles dont parle ce passage correspondent aux paroles que Dieu venait de prononcer en s'adressant à Moïse. Dans ce cas le terme "dix paroles" en Ex 34,28 ne se réfère pas à Ex 20 // Dt 5, mais aux versets précédant du même chapitre.

Ces versets représentent donc une tradition de lois différentes de celle du Décalogue d'Ex 20 // Dt 5. Depuis Julius Wellhausen, nombreux sont ceux qui ont vu dans ces versets d'Ex 34 un "décalogue culturel", alors qu'Ex 20 // Dt 5 est un "décalogue éthique". Avant Wellhausen c'est Goethe qui en 1773 avait parlé de ce "décalogue" différent. Il semble même que ce soit à la fin du 15^e siècle que la théorie d'un décalogue différent en Ex 34 était professée¹³⁸. Dans ce livre, il n'est cependant question ni de les opposer, ni de déterminer lequel des deux est le plus ancien, ni même de déterminer comment celui d'Ex 34 doit être subdivisé, alors qu'il contient plus de 10 prescriptions. Une telle entreprise requiert un travail à part¹³⁹.

¹³⁶ Voir également C. Dohmen "Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb? Zur Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits", in F. L. Hossfeld (hrsg.), *Vom Sinai zum Horeb, Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, Würzburg, 1989, 9-50, voir spécialement 45.

¹³⁷ Même les écrits juifs qui affirment que les autres lois ont été directement données à Moïse par Dieu ne disent pas que ces lois étaient écrites sur les tables de pierre. Un passage du Midrash Rabba (Shemot Rabba, Ki Tissa 47,6) explique que lorsque Moïse écrivait la Torah, il fit passer dans ses cheveux le pinceau (קלמס) qu'il utilisait (afin de l'essuyer) et son visage commença à rayonner selon Ex 34,29. Or écrire avec un pinceau suppose qu'il écrivait sur autre chose que sur les pierres.

¹³⁸ M. Buber, "The Words on the Tablets (Exodus 20)", in N. N. Glatzer (ed), *On the Bible, Eighteen Studies by Martin Buber*, New York, 1968, 93-117; Cassuto, *Exodus*, 237; Hyatt, *Exodus*, 318-326.

¹³⁹ Lorsqu'on lit différents auteurs, il apparaît que la subdivision en 10 est loin d'être unanime. Il faut également remarquer que certains voient le "décalogue" dans les vv. 10-26 alors que d'autres les voient dans les vv. 14-26. Voir les auteurs cités. Indépendamment des uns et des autres, nous verrions les dix paroles entre les vv. 14 et 26 dont le texte commence par כִּי לֹא, les v. 10-13 étant considérés comme une introduction, un préambule développé sur le concept même de l'alliance entre Dieu et son peuple. Les dix paroles seraient ainsi subdivisées: 1- v. 14-16; 2- v. 17; 3- v. 18; 4- v. 19-20; 5- v. 21;

2.3.2. Deuxième réponse (herméneutique)

Cette première réponse qui considère Moïse comme sujet d'Ex 34,28, et les "dix paroles", comme les versets contenus dans ce même chapitre, nous semblerait tout à fait légitime si nous devions ignorer toute la tradition et l'herméneutique biblique au sujet du "Décatalogue" ou des "dix paroles".

La question qu'il faut se poser est de savoir si le rédacteur de l'état actuel du texte s'est rendu compte ou non de la difficulté que pose Ex 34,28 et comment il entendait la surmonter. A-t-il pu considérer que Moïse a écrit "dix paroles" différentes de celles que nous connaissons sous ce vocable en référence à Ex 20 et Dt 5?

Une réponse positive à cette question, ferait comprendre que le Décatalogue d'Ex 20 a été remplacé par celui d'Ex 34, après que les premières tables de pierre aient été remplacées par les deuxièmes qui contenaient un texte différent¹⁴⁰. Cela supposerait également que l'arche de l'alliance dont on parle souvent au moins jusqu'à la royauté de Salomon, contenait autre chose que le Décatalogue d'Ex 20 // Dt 5!

Or, à ce que nous sachions de l'histoire du texte et de l'interprétation biblique, aucune théologie biblique ne va dans ce sens. Si cela avait été le cas dans l'entendement du rédacteur, il l'aurait fait comprendre d'une manière ou d'une autre. En effet, un tel changement aurait eu des implications importantes, vu que le texte d'Ex 34 ne reprend pas tous les commandements que nous avons en Ex 20 // Dt 5¹⁴¹.

Il faut donc dire que dans l'entendement du rédacteur du livre d'Exode, c'est le Décatalogue d'Ex 20 // Dt 5 qui est en vue. On pourra aussi dire que selon la théologie globale du Pentateuque, qui met en parallèle les textes

6- v. 22; 7- v. 23-24; 8- v. 25; 9- 26a; 10- v. 26b. S. Mowinckel, *Le Décatalogue*, Paris, 1927, 19-20 divisait cet ensemble des v. 14-26 en 13 commandements: 14, 17, 18, 19-20a, 20b, 21, 22a, 22b, 23-24, 25a, 25b, 26a, 26b. H. H. Rowley, *Moses and The Decalogue*, Manchester, 1951, Repr. from the "Bulletin of the John Rylands Library", Vol 34,1, 1951, 81-118, divise également les v. 14-26 en 13 commandements. Voir spécialement 89. W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, Revised Edition, Macon, Georgia, 1997, 27-28, les divise en 12.

¹⁴⁰ Ce raisonnement suit la simple logique historique telle que le livre d'Exode la présente, les événements que raconte Ex 34 survenant après ceux d'Ex 20.

¹⁴¹ Le texte d'Ex 34 ne contient pas l'interdiction de la convoitise (dixième commandement). Voir Charles, *The Decalogue*, XLVII. Ce commandement manque également dans le Code de l'Alliance (Ex 20,22b-23,33). Pour la comparaison entre ces deux textes, voir Osumi, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, 70-80.

d'Ex et de Dt¹⁴², c'est Dieu qui écrit les dix paroles sur les deuxièmes tables de pierre. Cette réponse herméneutique nous semble nécessaire pour résoudre une question théologique posée par un état textuel.

2.4. Conclusion

Il nous semble judicieux de considérer que le texte d'Ex 34 pose problème au niveau de l'histoire de sa rédaction et de son intégration dans le Pentateuque¹⁴³. Ce texte dit que Moïse a écrit sur les deuxièmes tables.¹⁴⁴ Ce n'est qu'en observant simultanément plusieurs textes, et particulièrement ceux du Dt, et en tenant compte du cadre littéraire global du Pentateuque que nous pouvons dire que c'est Dieu qui a écrit sur les deuxièmes tables et que ce qu'il a écrit était le Décalogue que nous connaissons en Ex 20 et Dt 5. Pour un tel jugement, c'est toute une question herméneutique qui se pose. Et c'est là que la remarque de Jan Joosten nous semble pertinente: "on plaidera pour une méthode qui tienne compte du cadre littéraire actuel dans lequel les lois bibliques se présentent au lecteur et à l'exégète. Quand bien même l'imbrication dans le récit serait secondaire, la façon dont elle affecte la compréhension des lois doit faire l'objet de notre attention. Si tant est que les auteurs ont inséré les corpus législatifs dans le récit du Pentateuque, ils ont ce faisant - *ex hypothesi* - opéré une relecture des lois..."¹⁴⁵.

¹⁴² C. Houtman, "Der "Tatian" des Pentateuch: Einheit und Kohärenz in Exodus 19-40", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 76 (2000) 381-395. L'auteur dit qu'on aboutit au fait que c'est Dieu qui écrit en tenant compte d'autres textes comme Ex 24,12; 34,1 (31,18; 32,16). Voir particulièrement 393-394.

¹⁴³ Dohmen "Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb? Zur Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits", 9-50. Voir spécialement 46-50.

¹⁴⁴ On peut effectivement penser qu'il y a eu une tradition qui voulait que ce soit Moïse qui ait écrit le Décalogue sur les deuxièmes tables, cependant la rédaction finale ne nous semble pas aller dans ce sens. Voir W. Johnstone, *Chronicles and Exodus. An Analogy and its Application*, JSOTS 275, Sheffield, 1998, 168-172.

¹⁴⁵ J. Joosten, "L'imbrication des codes législatifs dans le récit du Pentateuque: Le cas du "code de sainteté" (Lévitique 17-26)", *La codification des lois dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 27-29 novembre 1997*, E. Lévy (ed.), CRPOGA 16, Strasbourg, (2000), 125-140.

Il faut rappeler qu'au niveau de la rédaction du Pentateuque en général, se pose encore la question si les récits précèdent les codes législatifs ou si c'est l'inverse. Voir S. Amsler, "Les documents de la loi et la formation du Pentateuque", in A. De Pury, *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes. Le monde de la Bible*, Genève, (1989, 3^e ed. 2002), 235-257. Le même article est publié dans S. Amsler, *Le dernier et l'avant-dernier. Etudes sur l'Ancien Testament*, Genève, 1993, 154-175; R. N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids, Michigan, 1995, 107.

II

LES TEMOINS TEXTUELS DU DECALOGUE

Cette étude prend en considération les différentes formes textuelles telles que nous les avons dans les témoins textuels anciens. Dans cette partie, il s'agit de présenter le texte des principaux témoins hébreux, grecs, araméens, syriaque et latin avant de les observer simultanément dans un autre chapitre.

1. Texte hébreu

1.1. *Le Texte Massorétique (M)*

Le texte massorétique est celui de la BHS qui reprend le ms B19a de St Petersbourg ou L comme sigle. Les rares variantes seront signalées en note¹. Pour la question des variantes textuelles en hébreu, Dominique Barthélemy² signale que les variantes relevées dans la foule des manuscrits collationnés par Kennicott et De Rossi³ ne sont pas antérieures à la standardisation textuelle qui eut lieu entre les deux révoltes juives (celle qui se termina en 70 et celle qui se termina en 135). Il s'appuie sur le fait que certaines leçons originales de Q et de G par exemple en Es 53,11s, ne se retrouvent pas dans les 1800 mss que Kennicott et De Rossi ont collationnés. C'est aussi pour cette raison que

¹ Il faut dire que le texte du Décalogue (Ex, Dt) contient peu de variantes. Les orientaux et les occidentaux s'accordent sur la forme actuelle du M. Parmi les variantes signalées par Ginsburg au niveau du Pentateuque, aucune ne concerne le Décalogue. Voir Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, 199-208. Dans son édition de la Bible hébraïque de 1926, les orientaux et les occidentaux possèdent les textes du Décalogue (Ex et Dt), ils diffèrent seulement dans leur division en versets. Voir le chapitre III sur la Division du Décalogue.

² Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, 3, xxxii-xxxiii,

³ B. Kennicott (ed.), *Vetus Testamentum Hebraicum, cum Variis Lectionibus*, Tomus Primus, Oxonii, 1776; J. B. De Rossi, *Variae Lectiones Veteris Testamenti Librorum ex immensa manuscriptorum editorumque codicum congerie haustae et ad Samaritanum textum, ad vetustissimas versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae*, Vol 1,2, Parma 1784-1785, réimpr. Amsterdam 1969.

nous ne signalerons que les variantes qui présentent un intérêt dans la comparaison avec le texte de G.

Il faut ajouter que les principaux mss du Pentateuque s'accordent avec le texte du ms B19a repris ici. Pour Ex, nous avons comparé le texte que nous avons en B19a avec le Pentateuque de Damas HEB QUART. 5702 (Sassoon 507) de la Jewish National and University Library de Jérusalem⁴, ainsi que le ms Or. 4445 de la British Library à Londres⁵. Pour ce dernier ms, sa partie ancienne s'arrête au folio 159b en Dt 1,33. Le reste du mss qui, par son écriture, est visiblement d'une main différente et donc plus récente, contient également Dt 5 mais ne suscite pas le même intérêt⁶. Pour Dt, nous avons consulté également le Pentateuque de Damas et, dans une moindre mesure, le ms d'Alep⁷.

Les autres mss que nous avons consultés sur microfilm sont URB. EBR. 1 de la Biblioteca Apostolica Vaticana, ainsi que EBP. II B 17⁸ et EBP II B 10, les deux sont conservés à la Bibliothèque Nationale de Russie à St Petersburg.

Parmi les éditions imprimées, nous avons consulté spécialement la Biblia Rabbinica de Jacob Ben Hayyim, 1525⁹, celle qui a été éditée par Manasseh Ben Israël, 1635, celles de Christian David Ginsburg, 1894 et 1926, ainsi que celle de Norman Henry Snaith, 1958.

La présentation suit la division des versets, la division en parashot et en setumot étant indiquée successivement par les signes ׀ et ׀.

⁴ D. S. Loewinger (ed.), *Early Hebrew Manuscripts in Facsimile. The Damascus Pentateuch. Manuscript From About the Year 1000 Containing Almost the Whole Pentateuch*, Jewish National and University Library, Jerusalem, HEB. QUART. 5702, Part I, Copenhagen, 1978; Part II, M. Beit-Arié (ed.), Copenhagen, 1982.

⁵ Lu sur microfilm, dans la grande collection de mss de Dominique Barthélemy à Fribourg.

⁶ C'est donc par curiosité que nous avons également consulté cette partie.

⁷ Le fac-similé du ms d'Alep ne contient évidemment pas Dt 5. Voir M. H. Goshen-Gottstein (ed.), *The Aleppo Codex. Provided with massoretic notes and pointed by Aaron Ben Asher. The Codex considered authoritative by Maimonides*, Jerusalem, 1976. Il existe cependant une photo peu lisible de cette partie du même ms qui avait été prise et publiée en 1910 avant les pogromes de 1947 (J. Segal, *Travels through Northern Syria*, London, 1910, 99). Cette photo qui montre deux pages contenant le texte de Dt 4,38-6,3 a été encore une fois publiée par M. H. Goshen-Gottstein, "A Recovered Part of the Aleppo Codex", *Textus* 5, Ed. S. Talmon, Jerusalem, 1966, 53-59. La photo est reproduite après la p. 58. Sur cette photo peu lisible nous avons pu distinguer les consonnes.

⁸ Le EPB II B 17 est décrit dans M. Beit-Arié, C. Sirat, M. Glatzer, *Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes*, Tome I Jusqu'à 1020, Monumenta Palaeographica Medii Aevi, Series Hebraica, Turnhout, 1997, 53-64.

⁹ *Biblia Rabbinica*, A Reprint of the 1525 Venice Edition Edited by Jacob Ben Hayim Ibn Adoniya, Introduced by Moshe Goshen-Gottstein, Jerusalem, 1972.

1.1.1. Exode

- 2 אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים: ס
 3 לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פְּנֵי:
 4 לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם וּמַמְעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ
 מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם וּמִתַּחַת לָאָרֶץ
 5 לֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קָדָשׁ פֶּקֶד עֹן אָבֶת
 עַל־בָּנָיִם עַל־שְׁלֹשִׁים וְעַל־רְבָעִים לִשְׁנֵי אֵי:
 6 וַעֲשֵׂה חֶסֶד לְאֵלִפִּים לְאֹהֲבֵי וְלִשְׂמֹרֵי מִצְוֹתַי: ס
 7 לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוּא כִּי לֹא יִנָּקֶה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר־יִשָּׂא אֶת־שְׁמוֹ
 לְשׁוּא: פ
 8 זָכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְשׁוֹ:
 9 שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֵשִׂיתָ כָּל־מְלָאכְתְּךָ:
 10 וְיוֹם־11 הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת וּלְיְהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא־תַעֲשֶׂה כָל־מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וְיֹדְבֶתְךָ עַבְדְּךָ־12 וְאִמְתְּךָ וְיִבְתְּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ:
 11 כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ וְאֶת־הַיָּם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם
 וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ: ס
 12 כִּבְדֹּךָ אֶת־אָבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ לְמַעַן יֵאָרְכְּךָ יָמֶיךָ עַל הַצִּדִּיקָה אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 נָתַן לְךָ: ס
 13 לֹא תִרְצָח: ס
 14 לֹא־13 תִּנְאֹף: ס
 15 לֹא־14 תִּגְנוֹב: ס
 16 לֹא־15 תַעֲנֶה בְרַעְיָךְ עַד שֹׁקֶר: ס
 17 לֹא תִחַמֵּד בֵּית רַעִיךָ לֹא־תִחַמֵּד אִשְׁתְּךָ־17 רַעִיךָ וְעַבְדְּךָ־16 וְאִמְתְּךָ וְשׁוֹרְךָ וְחִמְרוֹ
 וְכָל־אֲשֶׁר לְרַעִיךָ: פ

1.1.2. Deutéronome

- 6 אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים: ס
 7 לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל־פְּנֵי:
 8 לֹא־תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל־תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם וּמַמְעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ

10 Kennicott indique 4 mss qui lisent כל.

11 Kennicott et De Rossi indiquent 6 mss qui lisent ובים.

12 Plus de 70 mss de Kennicott et De Rossi lisent ועבדך.

13 1 ms de Kennicott lit ולא.

14 1 ms de Kennicott, différent du précédent, lit ולא.

15 Il est intéressant de remarquer que tous les mss ont cette forme. Aucun ms sur le livre d'Ex ne diverge.

16 8 mss de Kennicott et De Rossi lisent עבדו.

17 1 ms de Kennicott a l'ordre inverse: אשתו ביתו.

18 Plus de 60 mss de Kennicott et De Rossi lisent וכל.

- מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בְּמִים | מִתַּחַת לָאָרֶץ:
- 9 לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קָדָם פָּקֹד עֵין אָבוֹת
עַל-בָּנִים וְעַל-שְׁלֹשִׁים וְעַל-רִבְעִים לִשְׁנֵי אֵי:
- 10 וְעָשָׂה חֶסֶד לְאֵלִים לְאֹהֲבֵי וּלְשֹׂמְרֵי מִצְוֹתָיו²⁰ [מִצְוֹתָיו]: ס
- 11 לֹא תִשָּׂא אֶת-שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׁוֹא כִּי לֹא יִנָּקֶה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר-יִשָּׂא אֶת-שְׁמוֹ
לִשְׁוֹא: ס
- 12 שֶׁמֹּר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת לְקֹדֶשׁ כַּאֲשֶׁר צִוָּה | יְהוָה אֱלֹהֶיךָ:
- 13 שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֵשִׂיתָ כָּל-מְלָאכָתְךָ:
- 14 וְיוֹם²¹ הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת | לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה אַתָּה
וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ²³ וְאִמָּתְךָ וְשׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ²² וְכָל-בְּהֶמְתְּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר
בְּשַׁעְרֶיךָ לִמְעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ כָּמוֹךָ:
- 15 זָכָר אֵל כִּי-עֹבֵד הָיִיתָ | בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצֵאֲךָ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה
וּבְזֹרַע נְטוּיָה עַל-כֵּן צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת: ס
- 16 כִּבְדָּה אֶת-אֲבִיךָ וְאֶת-אִמְךָ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִמְעַן | יֵאָרְכוּ יָמֶיךָ
וּלְמַעַן יֵשֵׁב לָךְ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ: ס
- 17 לֹא תִרְצָח: ס
- 18 וְלֹא²⁴ תִּנְאַף: ס
- 19 וְלֹא²⁵ תִּגְנוֹב: ס
- 20 וְלֹא²⁷ תַעֲגִיב בְּרַעְיָךְ עַד שְׁוֹא²⁶: ס
- 21 וְלֹא²⁹ תַחֲמֹד אִשְׁתִּי רַעְיָךְ | וְלֹא תִתְאָוֶה בֵּית רַעְיָךְ שְׂדֵהוּ וְעַבְדּוֹ²⁸
וְאִמָּתוֹ שׁוֹרְךָ³⁰ וַחֲמֹרוֹ וְכָל אֲשֶׁר לְרַעְיָךְ: ס

19 Plus de 60 mss de Kennicott et De Rossi lisent על.

20 31 mss de Kennicott lisent directement מצותי. La petite massore du ms L donne la leçon du qere et ajoute קד (premier) pour signaler que ce mot est le premier d'une liste de quarante-huit cas où le ו est écrit à la fin du mot et qu'il faut lire י. Voir Weil, Massorah Gedolah, n° 3811, 413. Il faut cependant remarquer que cette explication que nous avons dans la BHS ne se trouve pas à cette place dans le ms L mais en Dn 3,19, folio 440a. C'est dans la même Mm que nous avons la liste des quarante-huit cas.

21 11 mss de Kennicott et De Rossi lisent וביום.

22 1 ms de Kennicott ne contient pas ושוורך וחמורך.

23 1 ms de Kennicott lit עבדך.

24 11 ms de Kennicott et De Rossi lisent לא.

25 6 mss de Kennicott et de Rossi lisent לא.

26 7 mss de Kennicott lisent עד שך.

27 3 mss de Kennicott lisent לא.

28 1 ms de Kennicott lit עבדו.

29 8 mss de Kennicott et De Rossi lisent לא.

30 38 mss de Kennicott et De Rossi lisent ושוורך ou ושרו. Ici il faut remarquer surtout le premier ו qui est significatif sur le plan quantitatif en tant que conjonction de coordination.

1.2. Les textes de Qumrân

La plupart des textes de Qumrân³¹ ont été édités dans la série *Discoveries in the Judean Desert* (DJD). Certaines lettres ne sont pas sûrement identifiées parce qu'elles n'étaient pas très visibles sur les fragments des manuscrits. Dans la série des DJD ces lettres sont marquées par un *circellus*. Dans la reproduction de certains textes, nous prenons l'option de l'éditeur sans entrer dans les détails au sujet de telle ou telle lettre peu visible et difficilement identifiable³². Nous entrerons éventuellement en discussion lorsqu'une lecture d'une lettre au lieu d'une autre implique une variante textuelle.

Dans son introduction sur les Tefillin, Mezuzot et Targums en DJD VI, Milik fait remarquer qu'il y a quelques particularités dans la manière d'écrire les Tefillin, c'est-à-dire les phylactères, par rapport à celle d'écrire les rouleaux. Au niveau du contenu textuel, la remarque la plus importante est que "le scribe copiait le phylactère 'par cœur', sans suivre des yeux le texte qu'il écrivait"³³. Cette remarque est importante pour comprendre les particularités de certains phylactères.

Au niveau du contenu des phylactères, Milik dit: "Déjà bien avant la Première Révolte s'introduisit lentement la coutume de ne copier que les dernières parasiyot des longues sections indiquées, ce qui aboutit au choix minimum et classique des péripécopes: Ex 13:1-10, 11-16, Deut 6: 4-9, 11: 13-21; cf. phyl C,D-F. C'est ce choix restreint, avec le Texte Reçu des péripécopes, qui fut 'canonisé' vers l'an 100 de notre ère, et subsista jusqu'à nos jours. Quelques dizaines d'années plus tard on ne trouve que ce type de tefillin, dans les cachettes de la Seconde Guerre Juive"³⁴. Plus loin Milik précise: "Dès le début du Ier siècle ap. J.-C. apparaît un type différent des tefillin et mezuzot qu'on nommera

³¹ Plusieurs publications donnent la liste et le contenu de ces textes. Voir par exemple H. P. Scanlin, *The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament*, Wheaton, Illinois, 1993; F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, Leiden, Boston, Köln, Grand Rapids/Michigan, Cambridge/UK, 1997; Les appendices de E. Ulrich, "Index of Passages in the Biblical Scrolls"; P. W. Flint, "Index of Passages from the Apocrypha and Previously-known Writing (Pseudepigrapha) in the Scrolls"; E. Tov, "A List of the Texts from the Judean Desert", in P. W. Flint, J. C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, Vol. Two, Leiden, Boston, New York, 1999, 649-665; 666-668; 669-717; E. Tov, "A Categorized List of All the Biblical Texts Found in the Judean Desert", *Dead Sea Discoveries* 8 (2001) 67-84, etc.

³² Pour aller plus loin dans cette question, voir les différentes éditions de chaque texte.

³³ R. de Vaux, J. T. Milik, *Qumrân Grotte 4 II, I Archéologie, II Tefillin, Mezuzot et Targums* (4Q128-4Q157), DJD VI, Oxford, 1977, 36.

³⁴ DJD VI, 39

'pharisien', caractérisé par le choix minimum des péripécopes, l'orthographe déficiente, le texte très proche ou identique à celui qui deviendra vers la fin du même siècle le Texte Reçu des Juifs orthodoxes"³⁵.

On constate que le choix maximum pour Dt 5,1-6,9 contenait le Décalogue alors que le choix minimum de cette péripécopie se limite à Dt 6,4-9. Le Décalogue est donc laissé de côté. Il est bien possible que les réfutations des minim dont parle le Talmud au sujet de la liturgie aient joué également un rôle et pesé de leur poids pour qu'on arrête de recopier le Décalogue sur les tefillin.

Contrairement à Sidnie Ann White³⁶, nous pensons qu'il est important de collationner également les phylactères de Qumrân en critique textuelle³⁷. En effet, les particularités de certains phylactères les rapprochent soit de M soit de la *Vorlage* de G, justement là où il y a des différences entre ces deux textes. Dans de tels cas, le texte de tel ou tel phylactère constitue un témoignage supplémentaire qui invite à ne pas trop vite taxer une variante d'erreur, d'omission ou d'ajout dans tel ou tel témoin (M ou G)³⁸. On remarquera donc que le fait d'être mixte pour un texte de phylactère ne suffit pas pour expliquer certaines leçons qu'on ne

35 DJD VI, 47. Voir également קדם על התפילין בימי קדם, א. מ. הרמן, (A. M. Haberman, "The Phylacteries in Ancient Times"), Eretz-Israel 3, Jerusalem (1954) 174-177; G. Vermes, "Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea", VT 9 (1959) 65-72; H. Schneider, "Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran", BZ 3 (1959) 18-31.

36 S. A. White, "The all Souls Deuteronomy and the Decalogue", JBL 109 (1990) 193-206. Voir spécialement 196 note 8. L'auteur dit ne pas collationner les phylactères de Qumrân, et donne cette raison "all the phylacteries present "mixed" texts, which are not useful for text-critical purposes".

37 E. Tov, Textual Criticism of the Hebrew Bible, Second Revised Edition, Minneapolis, Assen, 2001, 119, signale également que certains phylactères peuvent préserver les anciennes traditions textuelles. Ailleurs il dit "Certainly the tefillin have to be integrated in the textcritical analysis. The textual character of some excerpted texts is extremely important". Voir E. Tov, "The Significance of the Texts from the Judean Desert for the History of the Text of the Hebrew Bible: A New Synthesis", in F. H. Cryer, T. L. Thompson (eds.), Qumran between the Old and New Testaments, JSOTS 290, Sheffield, 1998, 277-309. Voir spécialement 287. Le même article a été publié en allemand sous le titre "Die biblischen Handschriften aus der Wüste Juda-Eine neue Synthese", in U. Dahmen, A. Lange, H. Lichtenberger (hrsg.), Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel, Neukirchen-Vluyn, 2000, 1-34. Plus récemment l'importance des tefillin et des mezuzot pour la critique textuelle a été soulignée par Carmel McCarthy. Voir C. McCarthy, "Moving in from the Margins. Issues of Text and Context in Deuteronomy", Congress Volume Basel 2001, VTS 92, Leiden, Boston, 2002, 109-137. Voir spécialement 112-125.

38 Voir également la conclusion du chapitre IV sur l'Etude critique des témoins textuels du Décalogue, 165-166.

trouve pas dans les deux versions de M (Ex,Dt)³⁹. Il faut souligner que le meilleur témoin qumrânien du Décalogue dans sa forme de M est un phylactère (XQphyl 3).

1.2.1. Exode

- 1QExode: Ex 20, 5-6 (1Q2)

Le fragment 4 contient quelques lettres (DJD I, 51).

v. 5 א[להיך א]ל 5

v. 6 חסד] 6

- 4Qpaléo Genèse-Exode¹: Ex 20, 1-2 (4Q11)

Fragment 21 (cfr DJD IX, 41) qui contient Ex 19, 24-20, 2

v. 1 הדרב[רים האלה לאמן] 1

v. 2 ה[וצאתיך מא]רץ 2

- 4Q158: Paraphrase de la Genèse et de l'Exode.

Le fragment 7 de ce manuscrit (DJD V, 3-4) contient des versets d'Ex 20 // Dt 5. Le texte lui-même contient quelques points de rapprochement avec le texte samaritain d'Ex 20,19ss⁴⁰. Cependant la plupart des versets cités sont en dehors du Décalogue. Les seuls éléments du Décalogue sont Ex 20,12.16.17 // Dt 5,16.20.21 que nous avons après Ex 20,19. Il faut ajouter qu'aucun texte samaritain n'atteste tout ou partie du Décalogue à cet endroit⁴¹. Le dernier verset qui commence avec l'interdiction de

³⁹ Cela étant dit, nous ne prendrons pas en considération ce qui est vraiment propre à tel ou tel phylactère, comme l'ajout inexplicé de 8Qphyl 3 en Dt 5,12. Il faut cependant remarquer que certaines particularités surprenantes ne sont pas limitées aux phylactères. On voit par exemple en 4QDeut^a la superposition des deux motivations pour le sabbat (commandement IV), particularité qu'on ne trouve dans aucun phylactère, alors qu'elle se trouve dans le ms B de G (Dt).

⁴⁰ M. Baillet, "Le texte samaritain de l'Exode dans les manuscrits de Qumrân", in A. Caquot, M. Philonenko (Eds.), *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris, 1971, 363-381, signale (367-368) qu'en réalité 4Q158 est un texte samaritain suivi. Pour la question des rapprochements entre le texte samaritain et les manuscrits de Qumrân, voir le chapitre V sur l'Etude des variantes.

⁴¹ L'observation de ce manuscrit a fait penser à John Strugnell que le Décalogue est mis sur les lèvres de Moïse qui, peut-être, le répète une deuxième fois. J. Strugnell, "Notes en marge du volume V des «Discoveries in the Judean Desert of Jordan»",

convoiter la femme de son prochain se rapproche davantage de Dt 5,21 que d'Ex 20,17, ou bien il faut parler d'un texte d'Ex plus proche de G que de M.

12 ואח אבני[כה ואח אמכה]

16 בורע[כה עד שקר 17 ללוא תחמוד אשת ר[עכה]

1.2.2. Deutéronome

- 1Qphyl: Dt 5,1-21 (1Q13)

Selon DJD I, 72-74, les fragments de ce phylactère permettent de reconstituer le Décalogue dans la forme du Deutéronome 5,1-22. Barthélemy qui a édité ce phylactère, a préféré reconstituer tout le texte du Décalogue tout en marquant par une ligne continue les parties correspondantes aux fragments existants. Il numérote ensuite les fragments reconstitués pour pouvoir les identifier à ceux des planches données à la fin du livre⁴². Nous avons donc trouvé mieux de donner en annexe toute la reconstitution telle qu'elle est faite, au lieu de faire une nouvelle reconstitution du seul contenu des fragments identifiés.

Dans la comparaison entre le contenu de ce phylactère et le TM, Barthélemy relève les différences suivantes:

v. 7 לא כי au lieu de לא.

v. 9 חעבדם au lieu de חעבדם.

v. 14 ביום כי au lieu de ביום.

v. 21 תחמוד (comme PapNash) au lieu de תחמוד.

v. 21 רעך au lieu de רעך.

RevQ 7 (1969-1971) 163-276. Voir spécialement 172. La place du Décalogue dans ce manuscrit (fragments 7-8) pose effectivement la question de savoir si le Décalogue apparaissait deux fois ou pas. Voir E. Tov, "The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts", JSOT 31, 1985, 3-29. Tov compare le Sm et le 4Q158 dans sa note 44, 28. M. Segal, "Biblical Exegesis in 4Q158: Techniques and Genre", Textus 19, Ed. A. Rofé, Jerusalem, 1998, 45-62, a attiré l'attention sur la particularité du 4Q158. Il pense que l'emplacement du Décalogue, en fait d'une partie du Décalogue, est ici le fruit d'un réarrangement textuel. En effet, l'auteur du 4Q158 aurait mis les commandements II-X (III-X selon la tradition juive majoritaire) dans la bouche de Moïse, en accord et sous l'influence de la tradition connue dans le Talmud Babli et dans le Midrash Rabba. Cette tradition veut que les commandements prononcés à la troisième personne aient été transmis par Moïse après que le peuple eut préféré que celui-ci soit le porte-parole de Dieu. Pour cette question de la transmission du Décalogue, voir chap. I Autour du Décalogue, sous le titre "Théophanie", 15-17.

⁴² Un autre phylactère, le 8Qphyl 3 a été édité de la même manière. Voir plus bas.

- 4QDeut^f: Dt 5,6-11.13-15.21 (4Q37)

Le texte du Décalogue est très fragmentaire particulièrement dès le v. 11 où l'on ne voit que des mots isolés. Les différentes publications s'accordent sur la lecture⁴³, nous nous tiendrons donc à sa publication dans DJD.

Colonne I (DJD XIV, 80) contient Dt 5,1-11

6	אנוכי [י] הוה אלוהיך א[שר	[מ]צרים מבית עבר[ים]
7	לוא יהיה לך אלוהים]	8 לוא תע[שה לך פסל [כול]
	חמונה אשר בשמ[י]ם]	[ו]אשר במים]
	מחצת לארץ 9 ל[א]	[כי אנ[וכי יהוה]
	אלוהיך אל קנ[א]	[שלש[ים ועל]
	רבעים לשונא[י 10	[ולשומר[י מצותי]
11	לוא ת[שא]	[ינ]קה]

Colonne II (DJD XIV, 81) contient Dt 5,13-15.21

	[14 מלאכתך]
	[מלאכה]
	[בהמתך]
	[15 כי עב[דך]
	[חוקה]
	[הש[בת 16
	[]
	[]
	[]
	[]
	[21 ול[א תחמ[וד]
	[[שור]

- 4QDeutⁿ: Dt 5,6-21 (4Q41)⁴⁴

⁴³ Le 4QDeut^f a encore été publié par J. A. Duncan, "Considerations of 4QDeut^f in Light of the 'All Souls Deuteronomy' and Cave 4 Phylacteries Texts", in J. Trebelle Barrera, L. V. Montaner (Eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18-21 March 1991*, Vol. I, Leiden, New York, Köln, Madrid, 1992, 199-215.

⁴⁴ F. M. Cross, *Scrolls from the Wilderness of the Dead Sea*, San Francisco, 1969; Y. Yadin, (XQphyl 1-4) מקומראן תפיליך-שלי-ראש, *Eretz-Israel* 9, W. F. Albright Volume, Jerusalem (1969) 60-83 et M. Baillet, "Nouveaux phylactères de Qumrân (XQphyl

Le texte est complet, chaque colonne contient douze lignes.

Colonne II contient Dt 5,1-6 (cfr DJD XIV, 123)

6 אָנוּכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר

Colonne III contient Dt 5,6-14 (cfr DJD XIV, 124)

הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים 7 לֹא יִהְיֶה
לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי 8 לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכוּל
תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר
בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ 9 לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם
כִּי אָנוּכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קָנָא פּוֹקֵד עֹוֹן אֲבוֹת עַל
בָּנִים עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רְבַעִים לִשְׁנַיִם 10 עֹשֶׂה חֶסֶד לָאֱלֹפִים
לְאֹהֲבָיו וְלִשְׂמוֹרֵי מִצְוֹתָיו⁴⁵ 11 לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
לִשְׂוֹא כִּי לֹא יִנָּקֶה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לִשְׂוֹא
12 שְׂמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כְּאֲשֶׁר צִוָּךְ יְהוָה
אֱלֹהֶיךָ 13 שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֵשִׂיתָ אֶת כּוֹל מְלֹאכְתְּךָ
14 וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא תַעֲשֶׂה בּוֹ כָּל מְלָאכָה
אֲתָּה בֶן־בָּתֶּךָ עַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ שׂוֹרֶךְ וְחֹמֶרֶךָ

Colonne IV contient Dt 5,14-21. (cfr DJD XIX, 125)

וּבַהֲמַתְךָ גֵּרִיךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לִמְעַן יָנוּחַ עִבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ
כְּמוֹךָ 15 וְזָכַרְתָּהּ כִּי עַבְדֵּי הָיִיתָ בָּאָרֶץ מִצְרַיִם וַיֹּצִיאֲךָ
יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוּעַ נְטוּיָה
עַל כֵּן צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִשְׂמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת
לְקַדְּשׁוֹ כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ
אֶת הַיָּם וְכוּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנוּחַ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה
אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ 16 כִּבְדֹּת אֶת אֲבִיךָ וְאֶת אִמְךָ כְּאֲשֶׁר
צִוָּךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לִמְעַן יֵאָרִיכוֹן יְמֶיךָ וְלִמְעַן יֵיטֵב
לְךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ 17 לֹא תִרְצָח 18 לֹא
תִנְאַף 19 לֹא תִגְנוֹב 20 לֹא תַעֲנֶה בְּרַעֲיֶיךָ עַד שׂוֹא 21 לֹא תַחֲמוֹד
אִשְׁתִּי רַעֲיֶיךָ לֹא תַחֲמוֹד בֵּית רַעֲיֶיךָ שְׂדֵהוּ עַבְדּוֹ אִמּוֹ
שׁוֹרָיו חֲמוֹרָיו וְכוּל אֲשֶׁר לְרַעֲיֶיךָ

1-4). A propos d'une édition récente", RevQ 7 (1969-1971) 403-415, appelaient encore ce ms 4QDeut^m. Actuellement il faut lire 4QDeut^a, puisque 4QDeut^m ne contient aucun texte du Décalogue. Voir F. García Martínez, "Les manuscrits du désert de Juda et le Deutéronome", in F. García Martínez, A. Hilhert, J. T. A. G. M. van Ruiten, A. S. van der Woude (eds.), Studies in Deuteronomy, in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of his 65th Birthday, VTS LIII, Leiden, New York, Köln, 1994, 63-82; J. A. Duncan et E. Ulrich, F. M. Cross, et. al, Qumran Cave 4, IX, Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings, DJD XIV, Oxford, 1995, 113-116.

45 La lecture du ms (DJD XIV, planche 28) ne permet pas de faire une distinction entre le י et le י. Même si l'éditeur opte pour י, il signale que la lecture de 4QDeut^a est matériellement incertaine.

- 4QDeut^o: Dt 5,8-9 (4Q42)

Les fragments 6 et 7 contiennent les v. 8 et 9 (cfr. DJD XIV, 131-132). Ces fragments peuvent être considérés soit comme faisant partie du même texte, soit comme indépendant l'un de l'autre. Dans les deux cas la reconstruction est différente.

1- S'ils sont considérés comme faisant partie du même texte la reconstruction est

ואשר במים מתחת [לארץ 9 לא תשתחוה להם ולא]
[תעבד ל]הם כ[י אנכי יהוה] אלהיך אל קנא פקד עון

2. S'ils sont indépendants l'un de l'autre, ils peuvent être reconstruits comme suit.

Fragment 6 (Dt 5,8-9)

ואשר במים] מתחת לארץ 9 אל תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי
[יהוה א]להיך אל קנא פקד עון אבות על בנים ועל שלשים ועל

Fragment 7 (Dt 5,8-9):

[מתחת] ואשר במים מתחת לארץ 9 לא]
[תשתחוה להם ולא תעבדם כ]י אנכי יהוה] אלהיך אל קנא פקד עון אבות

Dans ce cas le fragment 7 serait d'un autre manuscrit.

- 4Qphyl A (4Q128)

Ce fragment contient Dt 5,1-14 (DJD VI, 49) cependant il n'y a que quelques mots visibles. Il s'agit de morceaux des versets 8,9,10,12 et 14.

8 אש]ר בשמים ממעל ואשר ב[ארץ מתחת]
9 רבעי]ם לשונאי 10 ועשה חסד ל[א]לפ[ים]
12 [צוכה יהוה] אלוהיכה] 13 ששת]
14 ו[כול ב]המתכה]

- 4Qphyl B (4Q129)

Ce texte contient Dt 5,1-6,5 (DJD VI, 52). Une bonne partie du Décalogue est visible dans les lignes 3 à 9.

אנוכי יהוה אלהיכה אשר הוצאתיכה מ[ארץ] מצרים מבית עבדים 7 לוא
 אש[ר] במים מתחת לארץ 9 לוא תשתחוה להמה ולוא תעבדמה [כי א]נוכי
 ול[שומרי] מ[צ]אותי 11 לוא תשא את שם יהוה אלהיכה לאש[ו] 46
 חעבר[ד] ועשית[ה] את כול מ[לא] כחכה 14 ובי[ו]ם 47 השבעי שבת ליהוה [וה] אלהיכ[ה]⁴⁷
 [אשר] בשעריכה למע[ן] ינוח עבדכה ואמחכה כמ[ו]כה 15 וזכר[ה] תה[י] כי
 אלהי[ה] יכה לעשות את יום השבת לקדשו 48 16 כבד את אביכה ואח אמכה
 17 לוא תרצ[ח] 18 ולוא תנאף 19 ולוא תגנוב 20 ולוא תענה ברעיה עד שו
 21 ולוא תחמוד⁴⁹

- 4Qphyl G (4Q134)

Le recto du phylactère contient Dt 5,1-21 (DJD VI, 59-60). Le Décalogue est contenu dans les lignes 11ss. Puisque la motivation du commandement IV, ici v. 15, est celle d'Ex 20, peut-on penser que le scribe de ce phylactère avait les deux textes (Ex,Dt) sous les yeux? Ou bien, le scribe aurait-il écrit le texte par coeur, sans se rendre compte que la motivation du repos qui a suivi les six jour de la création n'est pas habituellement celle de la version de Dt?

6 אנוכי יהוה אלהיכה
 [אשר הוצאתיך] מארץ מצרים מבית עבדים 7 לא יהיה לך אלהים אחרים
 [על פני] 8 לא תעשה לך פס[ל] וכול תמונה אשר בשמ[ים] ממעל אשר
 [בארץ] מתחת ו[אשר] ב[מ]ים מתחת לארץ 9 לוא תשתחוה להם ולוא
 [תעבדם] כי אנוכי יהוה א[ל]היך אל קנא פוקד עון אבות על בנים ועל
 [שלשים ועל רבעים] לשונא⁴⁶ 10 ועושה חסד לאלפים לאהני ולשמרי
 מצות[י] 11 לוא תשא את שם אלהיך לשוא כי לוא ינקה יהוה את אשר

46 Remarquer que ce mot est écrit לאש au lieu de לשא. Cfr. Planche IX, 129 recto. Faut-il considérer ce cas comme une erreur du scribe? 4Qphyl J a exactement la même graphie!

47 La lecture וביים est incertaine.

48 E. Tov, "The Contribution of the Qumran Scrolls to the Understanding of the LXX", in G. J. Brooke, B. Lindars, S.S.F. (Eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings* (Manchester, 1990), Atlanta, Georgia, 1992, 11-47. Vor spécialement 18, où l'auteur dit que le texte de 4Qphyl B est ולקיש.

49 Dans le texte de 4Qphyl B, ces mots du v. 21 se trouvent sur la même ligne que la précédente, c'est-à-dire en fin de ligne à gauche. Cela explique que la suite lacunaire se trouvait sur la partie droite de la ligne suivante.

ישא את [שמו לשוא 12 את יום השב]ת ל[קדשו] 13 ששת ימים תעבוד וע[
 כול מלאכתך 14 וב]יום השביעי שבת ליהו[ה אלהיך {השביעי⁵⁰
 ליהוה אלהיכה} לוא ת[ע]שה כו[ל מלאכה את]ה ובנך ובתך עבד בתך
 [ואמ]תך ושורך וחמורך וכול בה[מתך וגרך א]שר בשעריך 15 כי ששת
 [ימים עשה] יהוה את ה[ש]מים ואת ה[א]רץ את ה[י]ם ואת כול אשר בם וינח ב
 [יום השביעי] על כן ב[ר]ך יהוה את [יום הש]בת ו[י]קדשהו 16 כב[ר] את [אב]יך ואת
 [אמך למען יארכו]ן י[מ]יך [ע]ל האדמה אש[ר] יהו[ה] אלהיך כאשר צ[ו]ך יהוה
 [אלהיך 17 לוא תר]צח 18 לוא תנאף 19 לוא תגנב 20 [ל]וא תענה ברעך [עד שוא]
 21 לוא תחמוד בית רעך] סדחו עבדו ואמחו שור[ו] וחמרו וכול אשר לרעך

- 4Qphyl J (4Q137)

Le recto de ce phylactère contient Dt 5,1-24 (DJD VI, 65-66). Le Décalogue est contenu dans les lignes 13 à 24.

13 6 אנוכי יהוה אלהיכה אשר הוצ
 14 אלהיכה מארץ מצרים מבית עבדים 7 לוא יהיה לכה אלהים אחרים על פני
 15 8 לוא תעשה לכה פסל וכול תמונה אשר בשמים ממעל אשר בארץ
 מתחת ואשר
 16 בבמים מתחת לארץ 9 לוא תשתחוה להמה ולוא תעובדמה כי אנוכי יהוה
 אלהיכה
 17 אל קנא פוקד עון אבות על בנים ועל שלשים ועל רבעים לשונאי 10 עושי
 הסד לאלפים לאוהבי
 18 ולשומרי [מצא]תי 11 לוא ת[שא את ש]ם יהוה אלהיכה לאש⁵¹ כי לוא
 יקנה יהוה את כול אשר ישא את
 19 [שמו לאש] 12 שמור את יו[ם] השבת לקדשו כאשר צוכם יהוה אלהיכה
 13 ששת ימים תעבוד ועשיתה את
 20 [כול מ]לאכתה 14 וביום השב[עי] שבת ליהוה[ה] אלהיכה לוא תעשה בוה כול
 מלאכה אתה ובנכה ובתכה עבדכה ו
 21 [אמ]תכה שורככה וחמורככה וכל בהמתכ[ה] וגריכ[ה] אש[ר] ב[שע]ר[ך] יכה למען
 ינוח עבדכה ואמתכה כמוכה 15 חכ
 22 [רתה כי עבד] ה[י]תה בארץ מ[צרים] ויוצי[א] אכה יהוה א[להיכה] מ[שמה] ביד
 חזק[ה] ו[ב]אזורע נשיה על כן צוכם [יהוה]
 23 16 כבד את אבי[ך] ואת אמכה כאשר צו[ך]ה י⁵² יהוה אלהיכה

50 Pour ce mot et les deux premiers de la ligne suivante, l'éditeur note "dittographie partielle". Il faut remarquer que sur la planche XV on voit presque assez clairement les lettres שוח à la fin de la ligne 19. L'éditeur n'a pas reproduit ces lettres. Si la deuxième lettre était un כ dont la partie inférieure est effacée, le scribe du phylactère aurait écrit deux fois les mots ליהוה אלהיכה שבת ליהוה אלהיך avec une différence de graphie pour la finale de אלהיך pour la deuxième fois écrit אלהיכה. Il s'agirait donc d'une simple répétition par erreur de la même phrase.

51 Pour la forme de ce mot, voir la note dans 4Qphyl B qui a une forme identique.

למ[ען יארכון ימי]כה ולמען יטב לכ[ה 17 ולוא תרצח 18 ולוא]
 24]עד שו 21 ולוא תחמו[ד] אשת רעיכה ו[לוא תחם]וד בי[ת]
 רע[יכ]ה שדהו ועבדו[ו] ואמת[ו שו]רו וחמו[רו כול אשר]

- 4Qphyl L (4Q139)

Le texte de ce phylactère contient Dt 5,7-24 (DJD VI, 70.) Le texte est très lacunaire, il n'y a que quelques fragments des versets du Décalogue visibles dans les lignes 1-11.

[יהיה לכה אלוהי]ם אחרם על פני 8 לוא תעשה
] במ[ים מתחת לארץ 9 לא
] ועל שלשים ועל רב[עים לשונאי 10
] אלוהי]כה לאשו כי לוא ינק[ה
] אלוהי]כה 13 ששח ימים תע[בוד
] א[תה ובנכה ובתכה]
] י[נוח עבדכה ואמתכה] כמוכה 15
] חזקה ובאזרוע נשי[ה
] ואת אמכה כאשר צוכה]
] נו[תן לכה 17 ולוא תרצח 18 ולוא [תנאף 19
 עיכה שדו עבדו ואמתו]

- 4Qphyl O (4Q142)

Le recto de ce phylactère contient Dt 5,1-16 (DJD VI, 74). Le Décalogue apparaît dans les lignes 5 à 10.

[וכול תמונה אשר בנשמים
 [אבתת על בנים ועל שלשים ועל רבעים לשונאי 10
 [את [כול אשר ישא את [שמו לשו 12
 [שבת ליהוה אלוהיכה
 [ואמתכה כמוכה 15
 [ד[שו 16 כבד]]

- 8Qphyl 3 (8Q3)

Ce phylactère contient plusieurs textes. Celui du Décalogue qui nous intéresse ici est dans le groupe III où nous avons Dt 5,1-14 et Ex 20,11

⁵² L'éditeur met ici un crochet de droite par erreur puisque les deux mots suivants sont bien visibles sur la planche XVIII.

(DJD III, 1: Texte, 153-155). Comme cela est le cas pour 1Qphyl, la reconstruction faite par Baillet est donnée en annexe à cause de la forme de son édition. Ici nous signalons les variantes qu'il relève par rapport au TM.

v. 8 Après ממעל le 8Qphyl 3 n'a pas בארץ מתחת du M.

v. 9 Omission possible de קנא אל après le mot אלהיך עון; עון au lieu de לשנאי; ולשנא au lieu de עשה.

v. 10 ועשה au lieu de עשה.

v. 11 8Qphyl 3 n'a pas את שמו לשוא de M.

v. 12 Après לקדשו 8Qphyl 3 semble lire במימים? מהמים. Ce texte pratiquement illisible, en tout cas sur le fragment 21⁵³, est à la place de M יהוה אלהיך. Entre les planches 23 et 25 on voit encore des mots qu'on lirait respectivement שמרי? et והיה. Ces mots manquent en M ainsi que dans d'autres versions.

v. 14 וימים au lieu de ויום; l'espace que nous avons entre ובן et ובמהך (pl. 20 et 21) invite à penser que 8Qphyl 3 suit le texte court d'Ex 20,10; וגירך au lieu de וגרך.

La suite du texte montre que 8Qphyl 3 suit Ex 20,11, comme dans la phrase précédente il suivait Ex 20,10. Ex 20,11 est suivi jusqu'au mot ברך, après lequel il y a une lacune. Après la lacune l'éditeur lit כל qui ne correspond à rien en M⁵⁴.

Pour le texte conservé du Décalogue, 8Qphyl 3 est plutôt un texte d'Ex que de Dt. Si ce texte a été recopié par coeur (probablement comme 4Qphyl G), il faut se demander si certains scribes qumrâniens n'avaient pas appris par coeur plutôt la version d'Ex même s'ils recopiaient celle de Dt⁵⁵.

- XQphyl 3 (XQ3)

Ce phylactère contient Dt 5,1-21; Ex 13,11-16. Il a été publié par Yigael Yadin⁵⁶. Le Décalogue bien conservé, sauf quelques lacunes, se voit dans

⁵³ Voir M. Baillet, J. T. Milik, R. de Vaux, Les petites grottes de Qumrân. Exploration de la falaise, Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q, à 10Q, Le rouleau de cuivre, Texte, DJD III, Oxford, 1962, 2, planche XXXII.

⁵⁴ Cependant notre observation de la feuille 21 nous fait penser que la deuxième lettre est un ' au lieu d'un ל, ce qui nous donne comme hypothèse que ce mot pouvait être השבתי comme nous l'avons en PapNash.

⁵⁵ Voir I. Himbaza, "Le Décalogue du Papyrus Nash, Philon, 4Qphyl G, 8Qphyl 3 et 4QMez A", RevQ 20 (2002) 411-428.

⁵⁶ Y. Yadin, (XQphyl 1-4) תפילין של ראש מקומראן, Eretz-Israel 9, W. F. Albright Volume, Jerusalem, (1969), 60-83. La feuille 3 se trouve aux p. 73-74, 82. Le contenu de cet article plus une traduction anglaise ont été également publiés en Y.

les lignes 13-29. Dans ce manuscrit, les fins de lignes sont périlleuses puisque certaines lettres qui n'ont pas de place (ou qui avaient été oubliées⁵⁷) sont notées soit au-dessus soit au-dessous du mot en question, ce qui peut prêter à confusion pour le lecteur. Ici nous reproduisons la forme corrigée que Yadin donne vers la fin de son article⁵⁸. Cependant, nous tenons compte des remarques de lecture que Maurice Baillet a faites dans la Revue de Qumrân⁵⁹ au sujet de la publication de Yadin. De tous les textes qumrâniens, ce phylactère est le meilleur témoin de M (Dt).

- אנכי יהוה אלהיך א[ש]ר 6
 7 הוציאוך מארץ מצרים מבית עבדים/ לא יהיה לך אלהים אחרים] 6
 8 על פני/ לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל אשר ב[אר]ץ
 9 מתחת אשר במים⁶⁰ מתחת לארץ/ לא תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי
 יהוה אלהיך אל קנא פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי
 10 ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי/ לא תשא את שם יהוה
 12 אלהיך לשוא כי לא ינקה יהוה את אשר ישא את שמו לשוא/ שמור את
 13 יום השבת לקדשו כאשר צוך יהוה אלהיך/ ששת ימים תעבד ועשית
 14 כל מלאכתך/ וביום השביעי שבת ליהוה אלהיך לא תעשה כל מ (!)
 מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך שורך וחמורך וכל בהמתך וגרך
 15 אשר בשעריך למען ינוח עבדך ואמתך כמוך/ וזכרת כי עבד היית
 בארץ מצרים ויוצאך יהוה אלהיך משם⁶¹ (7) ביד חזקה ובאזרוע
 16 נמייה על כן צוך יהוה אלהיך לעשות את יום השבת/ כבד את אביך ואת
 אמך כאשר צוך יהוה אלהיך למען יאריך ימך ולמען ייטב
 17 לך על האדמה אשר יהוה אלהיך נתן לך/ לא תרצח/ לא תנאף/ לא
 20 21 תגנב/ לא תענה ברעך עד שקר/ לא תחמד אשת רעך לא תחמד בית רעך
 שדהו עבדו ואמתו שורו וחמרו כל אשר לרעך//

- 4Qmez A: Ex 20,7-12 (= Dt 5,11-16) (4Q149)

Dans DJD VI, 80-81, Milik décrit ainsi la Mezuzza A, datée du 2^e ou 1^e siècle av. JC: "La pièce était rectangulaire et elle ne contenait que le Décalogue du type mixte, ses éléments étant empruntés tantôt à Ex 20⁷⁻20 tantôt à Deut 5¹¹⁻¹⁶"⁶².

Yadin, תפילין שליראש מקומראן, Tefillin from Qumran (XQphyl 1-4), Jerusalem, 1969. Pour ce fragment du Décalogue, voir 28-29 et 40.

57 Comme les mots אה (5,17) ou ביה (5,21), parce qu'ils ne sont pas écrits tout à la fin de la ligne.

58 Y. Yadin, תפילין שליראש מקומראן (XQphyl 1-4), 82.

59 M. Baillet, "Nouveaux phylactères de Qumrân (XQphyl 1-4). A propos d'une édition récente", RevQ 7 (1969-1971) 403-415. Au sujet de la feuille 3 voir les p. 409,411.

60 Pour ce mot Yadin avait noté המים.

61 Baillet propose de lire משמה, en supposant que le ו est en fait un ה partiellement effacé.

62 DJD, VI, 80.

[כי] [ל]וא [י]קה יהוה את כ[ל] א[שר] [י]שא את שמו לש[וא]
 [ששת ימים] תעבוד ועשיתה את כל מ[ל]אכתה [יום]
 [ובנכה ובת] כה עבד[כה] ואמכתה ש[ור] כה וחמור[רכה]
 [עשה יהוה א]ח השם[ים ו]את האר[ץ את] הימים]
] כ[בד את] אביכ[ה ואת] אמכה [כאשר]
] [יהוה] אליו[היכה נ]ותן]

1.3. Le Pentateuque Samaritain (Sm)

Le texte du Pentateuque Samaritain est connu dans plusieurs manuscrits. Dans ce travail, nous nous basons principalement sur l'édition de Von Gall⁶³ qui a collationné un bon nombre d'entre eux. D'autres sources consultées sont le Sefer Abisha uniquement pour le Dt (l'édition de Pérez Castro ne contient que Nb 35,1-Dt 34,12)⁶⁴, le Pentateuque Samaritain édité selon le ms 6 (C) de la synagogue de Sichem par Tal⁶⁵, et le BCU L 2057 anciennement décrit comme σ par Von Gall⁶⁶.

⁶³ A. F. von Gall (hrsg.), *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen, 1918.

⁶⁴ Célèbre ms de Naplouse dont le cryptogramme dit qu'il a été écrit par Abisha, arrière-petit fils d'Aaron frère de Moïse, la treizième année du règne d'Israël sur Canaan. Dans la Bible hébraïque Avishoua est fils de Pinhas, fils d'Eléazar, fils d'Aaron frère de Moïse. Ces indications ne se trouvent pas dans le Pentateuque, mais en 1Chr 6,35; Esd 7,1-5. Le Sefer Abisha a finalement été daté entre le 12e siècle et la première moitié du 14e siècle de l'ère chrétienne. Voir P. Kahle, "Aus der Geschichte der ältesten hebräischen Bibelhandschrift", BZAW 33 (1918) 247-260. Pour la bibliographie de ce ms, voir F. Pérez Castro, *Sefer Abisa, Edición del Fragmento Antiguo del Rollo Sagrado del Pentateuco Hebreo Samaritano de Nablus*, Estudio, Transcripción, aparato crítico y facsimile, Madrid, 1959. On lira avec intérêt la recension de ce livre qui a été faite par E. Robertson, "F. Perez Casto, Séfer Abisa. Edición del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco Hebreo Samaritano de Nablus. Estudio, Transcripción, Aparato Crítico y Facsimile. Textos y Estudios del Seminario Filológico Cardenal Cisneros. C.S.I.C., Madrid, 1959, 410 ptas, rustica. 450 ptas, tela", VT 12 (1962) 228-235. Le Sefer Abisha est un ensemble de plusieurs mss datant d'époques différentes.

⁶⁵ A. Tal (ed), *The Samaritan Pentateuch, Edited According to Ms 6 (C) of the Shekhem Synagogue*, Tel Aviv, 1994.

⁶⁶ Ce ms conservé actuellement à l'Université de Fribourg, n'a pas été collationné par Von Gall, il ne le cite qu'indirectement sur la base des indications données par Cowely et surtout Gottheil. Voir I. Himbaza, A. Schenker, "Le Pentateuque Samaritain de la Bibliothèque cantonale et universitaire Fribourg (Suisse) L 2057", *Theologische Zeitschrift* 57, (2001), *Alttestamentliche Forschung in der Schweiz. Festheft der Theologischen Zeitschrift zum XVII. Kongress der International Organization for the Study of the Old Testament 2001 in Basel*, 221-226.

A certains endroits le fac-similé du Sefer Abisha est difficilement déchiffrable. Dans ces cas, nous nous fions à la transcription de l'éditeur. Lorsque les lettres du fac-similé sont remplacées par les points dans la transcription, nous prenons en considération le nombre de points dans l'estimation de certaines écritures défectives ou pleines. C'est par exemple le cas du mot רביעים en Dt 5,9 remplacé par six points au lieu de cinq qui supposeraient la lecture רבעים.

1.3.1. Exode

- 2 אנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים
- 3 לא יהיה לך אלהים אחרים על פני
- 4 לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ
- 5 לא תשתחוה⁶⁷ להם ולא תעבדם כי אנכי יהוה אלהיך אל קנא פקד עון אבות על בנים ועל⁶⁹ שלישים ועל רביעים⁶⁸ לשנאי
- 6 ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי
- 7 לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא כי לא ינקה יהוה את אשר ישא את שמו לשוא --:
- 8 שמור את יום השבת לקדשו
- 9 ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך
- 10 ויום השביעי שבת ליהוה אלהיך לא תעשה⁷⁰ כל מלאכה אהה ובנך ובתך עבדך ואמתך בהמתך וגרך אשר בשערך
- 11 כי ששת ימים עשה יהוה את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בהם וינח ביום השביעי על כן ברך יהוה את יום השבת ויקדשוהו --:
- 12 כבד את אביך ואת אמך למען יארכו⁷¹ ימך על האדמה אשר יהוה אלהיך נתן לך
- 13 לא תרצח
- 14 לא תנאף
- 15 לא תגנב
- 16 לא תענה ברעך עד שקר
- 17a לא תחמד בית רעך ולא תחמד אשת רעך שדהו עבדו ואמתו שורו וחמורו⁷² וכל אשר לרעך --:
- 17b והיה כי יביאך יהוה אלהיך אל ארץ הכנעני אשר אתה בא שמה לרשתה והקמת לך אבנים גדולות ושדת אחם בשיד וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר גריזים ובנית שם

⁶⁷ Le ms 6 (C), le ms BCU L 2057 ainsi que quelques autres mss collationnés par Von Gall ont תשתחוו.

⁶⁸ Le ms 6 (C), le ms BCU L 2057 ainsi que plusieurs mss de Von Gall lisent רביעים.

⁶⁹ Le ms 6 (C) ainsi que quelques mss de Von Gall lisent ועל.

⁷⁰ Le ms 6 (C) ainsi que le ms BCU L 2057 contiennent ici le mot בו en plus.

⁷¹ Le ms 6 (C), le ms BCU L 2057 ainsi que quelques mss de Von Gall lisent יארכו.

⁷² Le ms 6 (C) ainsi que plusieurs mss de Von Gall lisent וחמורו.

מזבח ליהוה אלהיך מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל אבנים שלמות חבנה
את מזבח יהוה אלהיך והעלית עליו עלות ליהוה אלהיך וחבת שלמים
ואכלת שם ושמחת לפני יהוה אלהיך ההר ההוא בעבר הירדן אחרי דרך
מבוא השמש בארץ הכנעני הישב בערבה מול הגלגל אצל אלון מורא
מול שכמ --:

Le v. 17b est un texte compact absent de tous les autres témoins textuels connus. Il est parallèle à Dt 11,29a; 27,2b-3a.4a (version samaritaine).5-7; 11,30.

1.3.2. Deutéronome

Pour ce texte, nous respectons la numérotation de l'édition de von Gall qui regroupe dans un même verset (17) les commandements VI-IX.

- 6 אנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים
7 לא יהיה לך אלהים אחרים על פני
8 לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר
במים מתחת לארץ
9 לא תשתחוה⁷³ להם ולא תעבדם כי אנכי יהוה אלהיך אל קנא פקד עון
אבות על בנים על⁷⁵ שלישים ועל רבעים⁷⁴ לשנאי
10 ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי
11 לא תשא את שם יהוה אלהיך לשוא כי לא יקה יהוה את אשר ישא את
שמו לשוא --:
12 שמור את יום השבת לקדשהו כאשר צוך יהוה אלהיך
13 ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך
14 ויום השביעי שבת ליהוה אלהיך לא תעשה בו כל מלאכה אתה ובנך
ובתך עבדך ואמתך שורך וחמורך⁷⁶ וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך למען ינוח
עבדך ואמתך כמוך
15 וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוצאך⁷⁷ יהוה אלהיך משם ביד חזקה
ובזרוע⁷⁸ נטויה על כן צוך יהוה אלהיך לעשות את יום השבת --:
16 כבד את אביך ואת אמך כאשר צוך יהוה אלהיך למען יארכו⁷⁹ ימך

⁷³ תשתחוה (C), le ms BCU L 2057 ainsi que quelques mss de Von Gall lisent תשתחוה.

⁷⁴ Le Sefer Abisha, le ms 6 (C), le ms BCU L 2057 ainsi que plusieurs mss de Von Gall lisent רביעים.

⁷⁵ Le Sefer Abisha lit ועל.

⁷⁶ Le Sefer Abisha, le ms 6 (C), le ms BCU L 2057 ainsi que quelques mss de Von Gall lisent וחמורך.

⁷⁷ Le Sefer Abisha, le ms 6 (C), le ms BCU L 2057 ainsi que plusieurs mss de Von Gall lisent ויוצאך.

⁷⁸ Le Sefer Abisha, le ms 6 (C), le ms BCU L 2057 ainsi que plusieurs mss de Von Gall lisent ובזרוע.

⁷⁹ Le Sefer Abisha, le ms 6 (C), le ms BCU L 2057 ainsi que quelques mss de Von Gall lisent יארכו.

ולמען ייטב לך על האדמה אשר יהיה אלהיך נתן לך

17 לא תרצח

לא תנאף

לא תגנב

לא תענה ברעך עד שוא

18a לא תחמד בית רעך ולא תחמד אשת רעך שדהו עבדו ואמתו שורו וחמורו⁸⁰

וכל אשר לרעך --:

18b והיה כי יביאך יהוה אלהיך אל

ארץ הכנעני אשר אתה בא שמה לרשתה והקמת לך אבנים גדולות ושדת אתם בשיד וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת והיה בעברכם את הירדן

תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר גריזים⁸¹ ובנית שם

מזבח ליהוה אלהיך מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל אבנים שלמות תבנה

את מזבח יהוה אלהיך והעלית עליו עלות ליהוה אלהיך וחבת שלמים

ואכלת שם ושמחת לפני יהוה אלהיך ההר ההוא בעבר הירדן אחרי דרך

מבוא השמש בארץ הכנעני הישב בערבה מול הגלגל אצל אלון מורא

מול שכם --:

Le v. 18b (// Ex 20,17b) est un texte compact absent de tous les autres témoins textuels connus. Cependant, dans ses éléments constitutifs, il est parallèle à Dt 11,29a; 27,2b-3a.4a (version samaritaine).5-7; 11,30.

1.4. Papyrus Nash (PapNash)

Depuis sa première publication en 1902, PapNash n'a cessé d'intéresser les chercheurs parce qu'il était le témoin le plus ancien du texte du Décalogue⁸². Sa particularité résidait surtout dans le fait que PapNash s'accordait souvent avec le texte G en ce que celui-ci a de particulier comme l'ordre des commandements VI à VIII⁸³. Il y a eu plusieurs publications de la photo souvent agrandie du papyrus, ainsi que son texte reconstitué. Ici nous reproduisons le texte de la reconstruction d'Ernst

⁸⁰ Le Sefer Abisha, le ms 6 (C), le ms BCU L 2057 ainsi que plusieurs mss de Von Gall lisent וחמורו.

⁸¹ Ces deux mots בהר גריזים sont écrit en un seul (בהרגריזים) dans le Sefer Abisha, le ms 6 (C), le ms BCU L 2057 ainsi que dans plusieurs mss de Von Gall.

Il faut rappeler que d'une manière générale, les phylactères samaritains de l'Antiquité reprennent le Décalogue d'Ex 20. Voir O. Keel, "Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f und Par.", in P. Kasetti, O. Keel, A. Schenker (eds.), *Mélanges Dominique Barthélemy*, 159-240. Voir spécialement 175-178.

⁸² Pour l'historique de sa découverte, les premières controverses au sujet de son contenu ainsi que la comparaison de son contenu avec les autres témoins textuels voir N. Peters, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash*, Freiburg im Breisgau, 1905.

⁸³ Les autres détails seront donnés dans les chapitres suivants.

Würthwein⁸⁴, notre propre lecture du papyrus s'accordant avec la sienne. Certaines reconstructions comportent quelques petites différences dont la plus significative est la lecture du deuxième verbe du commandement X. Pour un point de vue ou pour un autre, notre choix sera donc expliqué dans l'étude de différents commandements⁸⁵.

Milik considère le PapNash comme une mezuzah (montant de porte, puis les textes qu'on y suspendait) (DJD VI, 39) puisqu'il ne contient qu'une péricope. Normalement on ne copiait qu'une ou deux péricopes sur une mezuzah.

(אנכי י) הוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מ(צרים)
 (לוא יהיה ל)ך אלהים אחרים (על-פני) לוא תעשה (לך פסל)
 (וכל תמונה) אשר בשמים ממעל ואשר בארץ (מתחת)
 (ואשר במים) מתחת לארץ לוא תשתחוה להם (ולוא)
 (תעבדם כי) אנכי יהוה אלהיך אל קנוא פק(ד עון אבות)
 (על בני)ם על שלשים ועל רבעים לשנאי (ועשה חסד)
 (לאלפים) לאהבי ושמרי מצותי לוא ת(שא את שם)
 (יהוה א)להיך לשוא כי לוא ינקה יהוה (את אשר)
 (ישא את ש)מה לשוא זכור את יום השבת ל(קדשו)
 (ששת ימים) תעבוד ועשית כל מלאכתך וביים (השביעי)
 (שבת ליהוה) אלהיך לוא תעשה בה כל מלאכ(ה אתה)
 (ובנך ובתך) עבדך ואמתך שורך וחמורך וכל ב(המתך)
 (וגרך אשר) בשעריך כי ששת י(מי)ם עשה י(הוה)
 (את השמי)ם ואת הארץ את הים ואת כל א(שר בם)
 (וינח ביים) השביעי עלכן ברך יהוה את (יום)
 השביעי ויקדשו כבוד את אביך ואת אמ(ך למען)
 ייטב לך ולמען יאריכון ימך על האדמה (אשר)
 יהוה אלהיך נתן לך לוא תנאף לוא תרצח לו(א)
 (תג)נב לא תענה ברעך עד שוא לוא תחמוד (את)
 (אשת רעך לו)א תתאווה את ב(ית רעך שד(הו ועבדו)
 (ואמתו וש)ורו וחמרו וכל אשר לרעך
 (ואלה החק)ים והמשפטים אשר צוה משה את (בני)
 (ישראל) במדבר בצאתם מארץ מצרים שמ(ע)
 (ישראל) ל יהוה אלהינו יהוה אחד הוא וא(הבת)

⁸⁴ E. Würthwein, *The Text of the Old Testament, An Introduction to the Biblia Hebraica*, Second Edition, Trans. E. F. Rhodes, Grand Rapids, Michigan, 1995, 144-145.

⁸⁵ Cela explique pourquoi nous ne donnons pas de "variantes textuelles" pour cette reconstruction.

2. Texte grec (G)

Le texte repris ici est celui de l'édition de Göttingen faite par John William Wevers. La comparaison textuelle avec l'édition de Rahlfs montre que les deux éditions s'accordent sur la presque totalité du contenu de leur texte⁸⁶. Quelques différences de choix de lecture seront donc signalées en note. L'observation des manuscrits grecs montre que ces deux éditions contiennent quelques différences au niveau du contenu avec tel ou tel des grands manuscrits. Nous signalerons en note spécialement les variantes quantitatives d'autres mss⁸⁷. L'observation des hexaples d'Origène montre que la plupart des variantes signalées sont d'ordre qualitatif⁸⁸. Nous avons renoncé à identifier la source de certaines leçons comme venant du texte antiochien. Il semble en effet que ce texte ne peut être identifié dans le Pentateuque⁸⁹.

Wevers signale deux manuscrits grecs de la famille f qui contiennent la phrase: "(The) ten words the Lord said on Mount Sina to Moses which these are"⁹⁰. Cette phrase délimite le Décalogue à la fin comme certains mss samaritains et syriaques délimitent son début en signalant en titre "les dix paroles"⁹¹.

⁸⁶ Pour un état de la question sur le texte de G voir P.-M. Bogaert, art: "Septante", DBS 12, Paris, 1993, col. 536-692; Harl, Dorival, Munnich, La Bible grecque des Septante. Ce dernier texte a été régulièrement mis à jour sur le site internet des éditions du Cerf.

⁸⁷ A part les illustrations que nous tirons des mss B et A, la plupart des variantes qualitatives ne seront pas signalées comme γλυπτὸν (Ex 20,4) et ἐντολάς (Ex 20,6) que nous avons dans certains mss au lieu de εἰδῶλον et προτάγματα. On peut encore signaler la forme οὐδε au lieu de οὐτε que nous avons au commandement X, etc. Ces leçons ainsi que d'autres du même genre ne supposent pas de variante par rapport au texte de M.

⁸⁸ Il s'agit spécialement des choix de traductions littérales d'Aquila. Voir F. Field, *Origenis Hexaplorum Quae Supersunt sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*, Tomus I Prolegomena, Genesis-Esther, Hildesheim, 1964, 115, 281-282.

⁸⁹ J. W. Wevers, *Text History of the Greek Genesis*, MSU XI, Göttingen, 1974, 173. Wevers fait les mêmes remarques pour les autres livres du Pentateuque; A. Pietersma, "Septuagint Research: A Plea for a Return to Basic Issues", VT 35 (1985) 296-311. Voir spécialement 300; N. Fernández Marcos, "Some Reflections on the Antiochian Text of the Septuagint", in D. Fraenkel, U. Quast, J. W. Wevers (eds.), *Studien zur Septuaginta-Robert Hanhart zu Ehren Aus Anlass seines 65. Geburtstages*, MSU XX, Göttingen, 1990, 323-331. Voir spécialement 219, 220, 229. Voir également N. Fernández Marcos, *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Book of Kings*, VTS LIV, Leiden, New York, Köln, 1994, 12.

⁹⁰ J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus, Septuagint and Cognate Studies* 30, Atlanta, Georgia, 1990, 314. Voir également l'apparat de l'édition de Cambridge (Brooke-McLean) sur Exode 20,17.

⁹¹ Voir plus bas le texte syriaque.

2.1. Exode

2 Ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, ὅστις ἐξήγαγόν⁹² σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας. 3 οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ. 4 οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἰδωλον οὐδέ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασιν ὑποκάτω τῆς γῆς. 5 οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδέ μὴ λατρεύσεις αὐτοῖς· ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, θεὸς ζηλωτῆς ἀποδιδούς ἀμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς⁹³ τοῖςμισοῦσίν με 6 καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσίν με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματα μου. 7 οὐ λήμψη τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαιῷ· οὐ γὰρ μὴ καθάρισις κύριος⁹⁴ τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαιῷ. 8 μνησθητι τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων ἀγιάζεις αὐτήν. 9 ἐξ ἡμέρας ἐργᾶ καὶ ποιήσεις πάντα τὰ ἔργα σου· 10 τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ σάββατα κυρίῳ τῷ θεῷ σου· οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ πᾶν ἔργον, σὺ καὶ ὁ υἱός σου καὶ ἡ θυγάτηρ σου, ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου, ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου καὶ πᾶν κτήνός σου καὶ ὁ προσήλυτος ὁ παροικῶν ἐν σοί. 11 ἐν γὰρ ἐξ ἡμέραις ἐποίησεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς⁹⁵ καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ· διὰ τοῦτο εὐλόγησεν κύριος τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν. 12 τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα⁹⁶, ἵνα εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς, ἧς κύριος ὁ θεός σου⁹⁷ δίδωσίν σοι. 13 οὐ μοιχεύσεις. 14 οὐ κλέψεις. 15 οὐ φονεύσεις⁹⁸. 16 οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῇ. 17 οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἄγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ

⁹² Plusieurs mss ont la forme ὁ ἐξαγαγών que nous avons également au passage parallèle de Dt.

⁹³ Plusieurs mss ont la forme ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν que nous avons également au passage parallèle de Dt.

⁹⁴ Ici le ms Vaticanus (B) a un plus: ὁ θεός σου. Cette variante du ms B, qui manque dans plusieurs mss dont l'Alexandrinus (A), est reprise dans les éditions de G qui suivent le Vaticanus comme celle de Brooke-McLean et celle de Brenton (L.C. L. Brenton (ed.), *The Setptuagint with Apocrypha: Greek and English*, London, 1851, repr. 1998), etc. Il faut souligner que cette variante ne se trouve pas dans le texte parallèle de Dt.

⁹⁵ Quelques mss ont αὐτῇ (en elle) en faisant référence à la mer.

⁹⁶ Les corrections de B et un certain nombre d'autres mss contiennent σου.

⁹⁷ Quelques mss n'ont pas ce pronom.

⁹⁸ Plusieurs manuscrits ont l'ordre οὐ μοιχεύσεις. οὐ φονεύσεις. οὐ κλέψεις. que nous avons également au passage parallèle de Dt.

ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἔστιν.

2.2. Deutéronome

Remarque: Dans son étude sur l'histoire du texte grec du Deutéronome, Wevers fait remarquer que le ms B soutient souvent les leçons moins anciennes⁹⁹. De ce fait, on ne prendrait que rarement au sérieux les leçons isolées de ce ms B dans le texte de Dt. C'est cette prise de position qui explique les choix différents de ceux qu'avait suivis l'édition de Rahlfs qui se basait principalement sur ce même ms B. Le choix de leçons différentes de B pour certaines lectures du Dt a quelques incidences sur le texte du Décalogue comme cela sera souligné en note.

5:6 Ἐγὼ¹⁰⁰ κύριος ὁ θεός σου ὁ ἐξαγαγὼν¹⁰¹ σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου ἐξ οἴκου δουλείας. 7 οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πρὸ προσώπου μου¹⁰². 8 οὐ ποιήσεις σεαυτῷ γλυπτὸν¹⁰³ οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα, ὅσα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ὅσα ἐν τῇ γῇ κάτω καὶ ὅσα ἐν τοῖς ὕδασι¹⁰⁴ ὑποκάτω τῆς γῆς. 9 οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσης αὐτοῖς, ὅτι ἐγὼ¹⁰⁵ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, θεὸς ζηλωτῆς ἀποδιδούς ἀμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς μισοῦσίν με 10 καὶ ποιῶν ἔλεος εἰς χιλιάδας τοῖς ἀγαπῶσίν με καὶ τοῖς φυλάσσουσιν τὰ προστάγματά μου. 11 οὐ λήμψη τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ· οὐ γὰρ μὴ καθάριση κύριος¹⁰⁶ τὸν λαμβάνοντα τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ ματαίῳ.

⁹⁹ J. W. Wevers, *Text History of the Greek Deuteronomium*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, MSU XIII, Göttingen, 1978, 48ss.

¹⁰⁰ Les corrections de B contiennent ἐγὼ εἰμι comme la forme que nous avons au passage parallèle d'Ex.

¹⁰¹ Plusieurs mss lisent ὅστις ἐξήγαγον que nous avons également au passage parallèle d'Ex.

¹⁰² Plusieurs mss lisent πλὴν ἐμοῦ que nous avons au passage parallèle d'Ex. D'autres lisent προσώπου σου.

¹⁰³ Pour ce mot, l'édition de Göttingen a retenu γλυπτὸν. Ce mot se trouve dans le ms Alexandrinus que nous avons consulté dans l'édition de Johannes Ernestus Grabe, *Septuaginta Interpretum*, Tomus I. *Continens Octateuchum. Quem ex antiquissimo Ms Codice Alexandrino accurate descriptum, et ope aliorum exemplarium, ac priscorum Scriptorum, Prasertim vero Hexaplaris Editionis Origenianae, Emandatum atque suppletum, Additis saepe Astriscorum & Obelorum signis*, Oxonii, 1707. L'édition de Rahlfs a retenu εἰδωλον que nous avons dans le ms B et bien attesté en Exode. Ceci est une question interne au grec.

¹⁰⁴ Plusieurs mss lisent ce mot au singulier: τῷ ὕδατι.

¹⁰⁵ Le B ancien lit ἐγὼ γάρ comme au passage parallèle d'Ex.

¹⁰⁶ Plusieurs mss dont les corrections de B contiennent un plus "ὁ θεός σου".

12 φύλαξαι¹⁰⁷ τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων ἀγιάζειν αὐτήν, ὃν τρόπον ἐνετείλατό σοι κύριος ὁ θεός σου. 13 ἔξ ἡμέρας ἔργα καὶ ποιήσεις πάντα τὰ ἔργα σου. 14 τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ σάββατα κυρίῳ τῷ θεῷ σου, οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ¹⁰⁸ πᾶν ἔργον, σὺ καὶ ὁ υἱός¹⁰⁹ σου καὶ ἡ θυγάτηρ σου, ὁ παῖς¹¹⁰ σου καὶ ἡ παιδίσκη σου, ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου καὶ πᾶν κτήνός σου καὶ ὁ προσήλυτος¹¹¹ ὁ ἐντὸς τῶν πυλῶν σου,¹¹² ἵνα ἀναπαύσῃται ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου¹¹³ ὥσπερ καὶ σύ. 15 καὶ μνησθήσῃ ὅτι οἰκέτης ἦσθα ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐξήγαγέν σε κύριος ὁ θεός σου ἐκείθεν ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ, διὰ τοῦτο συνέταξέν σοι κύριος ὁ θεός σου ὥστε φυλάσσεσθαι τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων καὶ ἀγιάζειν αὐτήν¹¹⁴. 16 τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, ὃν τρόπον ἐνετείλατό σοι κύριος ὁ θεός σου, ἵνα

107 Quelques mss lisent μνήσῃτι comme au passage parallèle d'Ex.

108 Les mss qui omettent cette expression ἐν αὐτῇ seraient post origéniens. Voir Wevers, *Text History of the Greek Deuteronomium*, 43.

109 L'édition de Göttingen faite par Wevers donne le mot au singulier: ὁ υἱός. C'est la forme que nous avons dans le ms Alexandrinus (ms A) et d'autres manuscrits importants. Le ms B donne ce mot au pluriel οἱ υἱοὶ et c'est la forme que Rahlfs a suivie.

110 Quelques mss influencés par la recension hexaplaire ajoutent un καὶ avant ce mot, en se conformant à la forme du M. Voir Wevers, *Text History of the Greek Deuteronomy*, 37.

111 Certains mss ajoutent le pronom σου suite à la recension origénienne. Voir J. Ziegler, "Zur Septuaginta-Vorlage im Deuteronomium", *ZAW* 72 (N.F. 31) (1960), 237-262. Ce même article a été publié dans J. Ziegler, *Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta*, MSU X, Göttingen, 1971, 522-547. Voir spécialement 250 (= 535); J. W. Wevers, *Text History of the Greek Deuteronomy*, 32.

112 A la place de l'expression ὁ παροικῶν ἐν σοί (qui habite chez toi) que nous avons en Ex ainsi que dans l'édition de Rahlfs et soutenu par les mss A et B, l'édition de Wevers retient ὁ ἐντὸς τῶν πυλῶν σου (qui est dans tes portes), plus près de l'hébreu et attestée par d'autres sources. La question des différentes formes, comme ἐν τοῖς πυλωσιν σου, que nous avons dans certains mss, est interne au grec.

A cette endroit, une version ancienne du Vaticanus (B) contient la phrase suivante tirée d'Ex 20,10: ἐν γὰρ ἔξ ἡμέραις ἐποίησεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς (car en six jours le Seigneur a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qui est en eux). Le fac-similé du ms B montre que ce texte est moins foncé comme si l'on avait tenté de l'effacer! En fait, c'est le repasseur du ms qui a aurait omis volontairement de repasser ce verset. Voir *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codex Vaticanus Graecus 1209. Bibliorum Sacrorum Graecorum. Codex Vaticanus B*. Instituto Poligrafico et Zecca Dello Stato, Vatican, 1999, 199. Pour la valeur et l'histoire de ce ms, on peut consulter le volume accompagnant des *Prolegomena*, Vatican, 1999.

113 Certains mss dont les corrections de B contiennent un plus: καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου (ton âne).

114 Quelques mss post origéniens omettent l'expression καὶ ἀγιάζειν αὐτήν. Voir Wevers, *Text History of the Greek Deuteronomy*, 43.

εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη¹¹⁵ ἐπὶ τῆς γῆς, ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι. 17 οὐ μοιχεύσεις. 18 οὐ φονεύσεις. 19 οὐ κλέψεις¹¹⁶. 20 οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῇ. 21 οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκη αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑπόζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστίν.

3. Texte Araméen

Le texte araméen du Décalogue existe en plusieurs formes. Le texte traduit de l'hébreu est souvent accompagné de plusieurs élargissements targumiques. Dans cette partie, il ne s'agira donc pas de restituer tout ce que nous avons dans la littérature targumique sur le Décalogue, mais le témoignage que cette même littérature peut apporter au texte hébreu duquel elle provient¹¹⁷. C'est pour cela que nous sauterons un bon nombre de commentaires targumiques. Le texte intégral de différents targumim, sauf celui du Targum Onqelos, se trouve dans la Bible polyglotte de Madrid éditée par Alejandro Diez Macho¹¹⁸, et dans l'édition des Manuscrits de la Geniza du Caire sur le Targum du Pentateuque édités par Michael L. Klein¹¹⁹. Pour tous les textes targumiques, nous ne reproduisons que le texte consonantique.

3.1. Targum Onqelos (T-O)

¹¹⁵ Pour cette phrase ἵνα εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη, quelques rares mss de G ont l'ordre inverse que nous avons en M. Voir les apparats de Cambridge (Brooke-McLean) et de Göttingen (Wevers).

¹¹⁶ A part les témoins néotestamentaires qui divergent, les mss de Dt sont unanimes pour l'ordre des v. 17-19.

¹¹⁷ Une bonne étude comparative de la littérature targumique sur le Décalogue a été faite par S. A. Kaufman, Y. Maori, "The Targumim to Exodus 20: Reconstructing the Palestinian Targum", *Textus* 16, ed. M. Goshen-Gottstein, Jerusalem, 1991, 13-78. Ces auteurs se limitent au texte d'Ex sauf pour le Neophiti dont ils donnent le Dt à la fin de leur étude.

¹¹⁸ Diez Macho (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensia*, Series IV, L. 2 Exodus, L. 5 Deuteronomium. Voir également certains textes dans M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources*, Volume I: Texts, Indices and Introductory Essays; Volume II: Translation, *Analecta Biblica* 76, Rome, 1980.

¹¹⁹ Voir Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum of the Pentateuch*. Voir également les traductions de Potin, *La fête juive de la Pentecôte*, 74-102.

Le texte du Targum Onqelos est ici reproduit selon l'édition d'Alexander Sperber¹²⁰.

3.1.1. Exode 20

- 2 אָנא יי אלהך דאפיקתך מארעא דמצרים מבית עבדותא:
- 3 לא יהוי לך אלה אחרן בר מני:
- 4 לא תעביד לך צלם וכל דמו דבשמיא מלעילא ודבארעא מלרע ודבמיא מלרע לארעא:
- 5 לא תסגוד להון ולא תפלחנין ארי אָנא יי אלהך אל קנא מסער חובי אבהן על בנין מרדין על דר תליתי ועל דר רביעי לשנאי כד משלמין בנאי למחטי בתר אבהתהון:
- 6 ועביד טיבו לאלפי דרין לרחמי ולנטרי פיקודי:
- 7 לא תומי בשמא דיי אלהך למנא ארי לא יזכי יי ית דיומי בשמיה לשקרא
- 8 הוי דכיר את יומא דשבתא לקדשותיה:
- 9 שחה יומין תפלא ותעביד כל עבידתך
- 10 ויומא שביעאה שבתא קדם יי אלהך לא תעביד כל עבידא את וברך וברתך ועבדך ואמתך ובעירך וגיורך דבקרדך:
- 11 ארי שיתה יומין עבד יי ית שמאי וית ארעא ית ימא וית כל דבהון ונח ביומא שביעאה על כין בריך יי ית יומא דשבתא וקדשיה:
- 12 יקר ית אבוק וית אימך בדיל דיירכון יומך על ארעא דיי אלהך יהיב לך:
- 13 לא תקטול נפש לא תגוף לא תגנב לא תסדיד בחברך סהדותא דשקרא:
- 14 לא תחמיד בית חברך לא תחמיד איתת חברך ועבדיה ואמתיה ותוריה וחמריה וכל סלחברך :

3.1.2. Deutéronome

- 6 אָנא יי אלהך דאפיקתך מארעא דמצרים מבית עבדותא:
- 7 לא יהוי לך אלה אחרן בר מני:
- 8 לא תעביד לך צלם כל דמו דבשמיא מלעילא ודבארעא מלרע ודבמיא מלרע לארעא:
- 9 לא תסגוד להון ולא תפלחנין ארי אָנא יי אלהך אל קנא מסער חובי אבהן על בנין מרדין על דר תליתי ועל דר רביעי לשנאי כד משלמין בנאי למחטי בתר אבהתהון:
- 10 ועביד טיבו לאלפי דרין לרחמי ולנטרי פיקודי:
- 11 לא תומי בשמא דיי אלהך למנא ארי לא יזכי יי ית דיומי בשמיה לשקרא:
- 12 טר את יומא דשבתא לקדשותיה כמה דפקדך יי אלהך:
- 13 שיתה יומין תפלא ותעביד כל עבידתך:
- 14 ויומא שביעאה שבתא קדם יי אלהך לא תעביד כל עבידא את וברך וברתך ועבדך ואמתך ותורך וחמרך וכל בעירך וגיורך דבקרדך בדיל דינוח עבדך ואמתך כותך:
- 15 ותדכר ארי עבדא הויטא בארעא דמצרים ואפקך יי אלהך מיתמן ביד תקיפא ובררע מרמם על כין פקדך יי אלהך למעבד ית יומא דשבתא:

¹²⁰ A. Sperber (ed.), *The Bible in Aramaic, Based on Old Manuscripts and Printed Texts, Volume I The Pentateuch According to Targum Onkelos*, Leiden, 1959.

- 16 יקר ית אבוך וית אימך כמא דפקדך יי אלהך בדיל דיירכון
 יומך ובדיל דייטב לך על ארעא דיני אלהך יהיב לך:
 17 לא תקטול נפש:
 18 ולא תגנף:
 19 ולא תגנוב:
 20 ולא תסהיד בחברך סהדותא דשקרא:
 21 ולא תחמיד איתת חברך ולא תירוג בית חברך חקליה
 ועבדיה ואמחיה תוריה וחמריה וכל סלחברך :

3.2. *Les autres textes targumiques*

Les textes targumiques, hormis celui du Targum Onqelos (T-O) ont plusieurs particularités. La plupart de ces textes introduisent chaque commandement par l'expression עמי בני ישראל (mon peuple, fils d'Israël). Beaucoup précisent quel est le premier et le deuxième commandement. (Le T-Frag F précise le numéro de chaque commandement). Certains textes des Targumim fragmentaires (T-Frag 110, T-Frag F, T-Frag P [celui-ci dans une moindre mesure]) citent d'abord en hébreu le premier mot ou les deux premiers mots du commandement, avant de le donner en araméen. Tous ces textes contiennent beaucoup d'élargissements targumiques qui visent soit à expliquer le contexte dans lequel tel commandement a été donné, soit à expliquer dans quel sens il faut prendre le commandement lui-même.

Au niveau du contenu, on peut remarquer que quelquefois le texte hébreu n'est pas traduit tel quel. On remarque par exemple que dans la première phrase du commandement III, le T-Frag P (Ex 20,7) ne contient pas le terme "י" (Seigneur). Le T-Frag 110 et le T-Frag P ne contiennent pas une bonne partie du commandement IV (Ex 20,9-10), etc.¹²¹

Toutes ces remarques nous ont fait penser que dans cette rubrique, il n'était pas nécessaire de restituer leur contenu intégral. Puisque notre but n'est pas d'expliquer les interprétations théologiques du Décalogue dans la littérature targumique, mais son état textuel, nous limiterons aux parties du texte qui font directement référence au texte parallèle du Décalogue comme nous l'avons en M. Aucun texte targumique ne sera donc intégralement restitué, si ce n'est T-Frag Br dont les quelques fragments que nous avons contiennent peu d'élargissements targumiques.

Nous donnerons le texte des Targumim Neophiti et Pseudo-Jonathan sans toutefois restituer tous les élargissements, tandis que pour les Targumim fragmentaires (T-Frag 110, T-Frag P, T-Frag F, T-Frag G,

¹²¹ D'autres particularités seront signalées dans chaque texte.

T-Frag S, T-Frag BB, T-Frag CC, T-Frag Q) nous n'indiquerons que les premiers mots du commandement. Le texte non restitué est remplacé par les pointillés. En effet, il nous semble que la principale importance de ces Targumim réside plutôt dans leur "théologie du Décalogue" que dans leur témoignage sur son contenu textuel.

Les deux Targumim Fragmentaires 440 et 264 ne seront pas cités parce que le texte du Décalogue y est justement lacunaire. Nous lisons seulement Ex 20,1 et après la lacune nous avons Ex 20,18. Pour le texte de Dt, nous n'avons aucun témoignage de ces deux mss. Le texte du Dt est d'ailleurs très peu attesté dans les Targumim fragmentaires. Les mss contenant le texte d'Ex n'ont pas celui de Dt. Nous avons un ms contenant le texte de Dt mais pas celui d'Ex. Il s'agit de T-Frag Br qui ne contiennent que quelques versets du début du Décalogue.

Nous restituons ces textes targumiques dans la forme consonantique¹²². Un certain nombre d'entre eux ont été édités dans la Bible Polyglotte de Madrid¹²³. D'autres comme le T-Frag G, T-Frag S, T-Frag BB, T-Frag CC, T-Frag Q sont tirés de l'édition des mss de la Genizah du Caire contenant le Targum du Pentateuque, édition faite par Michael Klein¹²⁴. Paul Kahle en avait également édité un bon nombre parmi eux¹²⁵. Ces éditions donnent plus d'informations sur l'histoire et le contenu intégral des différents mss¹²⁶.

3.2.1. Targum Neophiti (T-N)

- Exode

- 2 דבורייא קדמא ... עמי בני ישראל אנה הוא יי אלהכון די פרקת ואפקת
יחכון פריקין מן ארעא דמצרים מן בית עבדי:
3 דבירא תניא ... עמי בני ישראל לא יהוי לך אלה אחרא בר מני:
4 לא תעבדון לכון צלם וצורה וכל דמות די בשמיא מלעיל ודי בארעא
מן לרע ודי במיא מן תחות לארעא מן תחות:
5 לא תסגדון להון ולא תפלחון קדמיהון ארום אנה יי אלהכון אלה
קניי ופוערען דמתפרע בקנא מן רשעיא על בנין מרדין על דר
תליתא ועל דר רביעיא לשנאי כד יהוון בניא משלמין בחטא

¹²² Certains textes, comme T-Frag F, T-Frag G, ont une vocalisation partielle, alors que d'autres, comme T-Frag S, T-Frag CC, ne sont pas vocalisés.

¹²³ Diez Macho (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensia*. Dans cette polyglotte certains textes comme les T-Frag F, T-Frag G et T-Frag Br sont vocalisés par endroits.

¹²⁴ Voir Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, Vol. 1, 281, recto de la planche 99.

¹²⁵ Kahle, *Masoreten des Westens II*

¹²⁶ Une vue d'ensemble résumée se trouve dans Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, Vol. 1, XV et XXXVII-XXXVIII.

- בחר אבהתהן להון אנה קרא שנאיי:
 6 ברם נטר אנה חסד ושיבו לאלפין דרין לרחמי צדיקא
 ולנשרי פיקודיא:
 7 עמי בני ישראל לא יסב גבר מנכון ית שמה דיי אלהיה על מן
 ארום לא מזכי יי ביום דינא רבא ית מן די יסב שמה דיי אלהיה
 על מן:
 8 עמי בני ישראל הון דכירין ית יומא דשבתא למקדשא יתיה
 9 שיתא יומין תפלות ותעבדון כל עבדתון
 10 ויומא שביעא שבא וניח קדם יי אלהכון לא תעבדון כל עובדה
 אחון ובניכון ובנתכון ועבדכון ואמהתיכון ובעירכון וגיריכון
 די בקיריכון:
 11 ארום לשחא יומין ברא יי שמיא וית ארעא ית ימיה וית כל
 מה דבהון והוה שבא וניח קדמוי ביומא שביעא בנין כרין ברך
 יי ית יומא דשבתא וקדש יתיה:
 12 עמי בני ישראל הון זהירין גבר ביקריה דאבוי ובאיקרה דאימיה
 מן בגלל דיסגון יומיכון על ארעא דיי אלהכון יהב לכון:
 13 עמי בני ישראל לא תהוון קטולין לא חברין ולא שותפין עם קטוליא ...
 14 עמי בני ישראל לא תהוון גירין לא חברין ולא שותפין עם גירין ...
 15 עמי בני ישראל לא תהוון גבין לא חברין ולא שותפין עם גבין ...
 16 עמי בני ישראל לא תהוון סהדי שקר לא חברין ולא שותפין עם
 סהדי שקרא ...
 17 עמי בני ישראל לא תהוון המודין לא חברין ולא שותפין עם חמודין
 ולא יתחמי בכנישתהון דישאל עם חמודין דלא יקומון בניכון
 מן בתריכון וילפון לחוד אינון למהוי עם חמודין לא יתחמד גבר
 מנכון ביתא דחבריה ולא אתתיה דחבריה ולא עבדיה ולא אמהתי
 ולא תוריי ולא חמריה ולא כל מה די לחברך ארום בחובי חמודייה
 מלכותא מתגריין בבני אנשא:

- Deutéronome¹²⁷

- 6 דברא קדמא ... עמי בני ישראל אנה הוא יי אלהכון די פרקית ואפקית
 יתכון פריקין מן ארעא דמצרים מן בית שעבוד עבדיה:
 7 דבירא תנינא ... עמי בני ישראל לא יהווי לכון אלה אחרא בר מני
 8 לא תעבדון לכון צלם וצורה וכל דמו די בשמיא מן לעיל ודי בארעא
 מן לרע ודי במיא מן לרע לארעא
 9 לא תסגדון להון ולא תפלות קדמיהון ארום אנה יי אלהכון אלה
 קניי ופורען מתפרע בקנאה מדכר חובי אבהן רשען על בנין מרודין על דר
 תליתי ועל דר רביעי כד משלמין בחטא קדמי לשנאיי
 10 ונטר חסד וטבו לאלפין דרין לרחמי צדיקיה
 ולנשרי מצוותה דאוריית
 11 עמי בני ישראל לא יסב אנש מנכון שמה דיי אלהיכון על מן
 ארום לא יזכי יי ביום דינא רבא ית מן די יסב שמה דיי קדישה
 על מן:
 12 עמי בני ישראל טורו ית יומא דשבתא למקדשה יתיה היך מה די
 פקר יתכון יי אלהכון

¹²⁷ Dans ce texte, le *Sof passuk* n'est pas systématiquement noté. Nous nous conformons au texte tel qu'il est donné dans la Bible polyglotte.

- 13 שיטא יומין תפלחון ותעבדון כל עבידתכון
 14 וביומא שביעיה שבה ונייח קדם ייי אלהכון לא תעבדון כל עבידה
 אחון ובניכון ובנתכון ועבדיכון ואמהתכון תוריוכון וחמריכון וכל
 בעירכון וגיוורכון די בקיריוכון מן בגלל די תניחון עבדך ואמהתך כווחכון
 15 ותידכרון ארום עבדין משעבדין הויתון בארעא דמצרים ופרק
 ואפק יתכון ייי אלהכון פריקין מן תמן בידה תקיפה ובאודע
 מנשלה בגין כדן פקד יתכון ייי אלהכון למעבד ית יומא דשבתה:
 16 עמי בני ישראל יוקר כל אנש מנכון ית אבוי וית אימיה היך מה
 דפקד ייי אלהכון מן בגלל דיסגון יומיוכון ומן בגלל דייטיב לכון
 על ארעא דיי אלהכון יהב לכון:
 17 עמי בני ישראל לא תהוון קטולין ולא חברין ולא שותפין עם קטולין ...
 18 עמי בני ישראל לא תהוון גיורין ולא חברין ולא שותפין עם גיורין ...
 19 עמי בני ישראל לא תהוון נגבין ולא חברין ולא שותפין עם נגבין ...
 20 עמי בני ישראל לא תהוון משהדין שהדי דשקר לא חברין ולא
 שותפין לשהדי שקרא ולא יתחבר עם משהדי שקר ...
 21 עמי בני ישראל לא תהוון חמודין ולא חברין ולא שותפין לחמודיה
 דלא יקומון בניכון מן בתריכון וילפון לחוד אנון למהוי עם חמודין
 ולא יתחמד אנש מנכון ית אתתיה דחבריה ולא יתחמד בייחיה
 דחבריה לא חקלא ולא עבדה ולא אמהתיה ולא תוריה ולא
 חמריה ולא כל מה די לחברך ארום בחובי חמודיה עננין סלקין
 ומטר לא נחת ובצורתה אתייה על עלמא ומלכותה מתגריין בבני
 אנשא וחמודין נכסיהון ונסגין יתהון:

3.2.2. Targum Pseudo-Jonathan (T-PsJ)

- Exode

- 2 דבירא קדמאה ... עמי בני ישראל אנה הוא ייי אלקכון די פרקית
 ואפיקית יתכון פריקין מן ארעא דמצראי מן בית שיעבוד עבדיא:
 3 דבירא חניינא ... עמי בני ישראל¹²⁸
 4 לא תעבדון לכון צלם וצורה וכל דמו דבשמיא מלעיל ודי בארעא
 מלרע ודי במיא מלרע לארעא:
 5 לא תסגדון להון ולא תפלחון קדמיהון ארום אנה ייי אלקכון אלק
 קנאן ופורען ומחפרע בקינאה מדכר חובי אבהתן רשיען על בנין
 מרודין על דר תליתאי ועל דר רביעי לשנאיי:
 6 ונטיר חסד וטיבו לאלפין דרין לרחמי צדיקיא
 ולנשרי פיקרדי ויאוריית:
 7 עמי בני ישראל לא ישתבע חד מנכון בשום מימריה דיי אלקכון על מגו
 ארום לא מזכי ייי ביום דינא רבא ית כל מאן דמשחבע בשמיה על מגו:
 8 עמי בני ישראל הוון דכירין יומא דשבתא למקדשא יתיה:
 9 שיטא יומין תפלחון ותעבדון כל עבידתכון
 10 ויומא שביעאה שבא ונייח קדם ייי אלקכון לא תעבדון כל עבידתא
 אחון ובניכון ובנתכון ועבדיכון ואמהתכון וגיוורכון די בקיריוכון:
 11 ארום בשתא יומין ברא ייי ית שמיא וית ארעא ית ימא וית כל

¹²⁸ Dans ce Targum, il y a une omission par homoiotéleutie. Cfr Diez Macho (ed.), *Biblia Polyglotta*, L. 2 Exodus, 151.

מא דאית בהון ונח ביומא שביעאה בנין כן בריך יי יומא דשבתא
 וקדיש יתיה:
 12 עמי בני ישראל הו זהירין גבר ביקרא דאבוהי ובאיקרה דאימיה
 מן בגלל דיסגון יומיכון על ארעא דיי אלקון יהב לכון:
 13 עמי בני ישראל לא תהוון קטולין לא חברין ולא שותפין עם קטולין ...
 14 עמי בני ישראל לא תהוון גיורין לא חברין ולא שותפין עם גיורין ...
 15 עמי בני ישראל לא תהוון גנבין לא חברין ולא שותפין עם גנבין ...
 16 עמי בני ישראל לא תהוון מסהדין בחבריכון סהדי שיקרא לא חברין
 ולא שותפין עם מסהדין סהדי שיקרא ...
 17 עמי בני ישראל לא תהוון המודין לא חברין ולא שותפין עם חמודין
 ולא יתחמוון בכנישתהון דישראל עם חמודין דלא יקומון בניכון
 מן בתריכון וילפון לחוד הינן למיהוי עם חמודין ולא יחמיד חד
 מנכון ית ביתא דחבריה¹²⁹ ולא יחמיד חד מנכון ית איתתיה
 דחבריה ולא לעבדיה ולא לאמתיה ולא לתוריה ולא לחמריה ולא לכל
 מאן דאית לחבריה ארום בחוביא חמודיה מלכותא מתגריא בניכסיהון
 דבני נשא ולמיסב יתהון ועתידי נכסין מתמסכנן דגלותא אחיא על עלמא:

- Deutéronome

6 עמי בני ישראל אנה הוא יי אלקון די פרקית ואפיקית
 יתכון פריקין מן ארעא דמצראי מבית שעבוד עבדיא:
 7 8 עמי בני ישראל לא יהוי לכון אלק אוחרן בר מגי
 לא תעבדון לכון צלם וכל דמו דבשמיא מלעיל ודי בארעא
 מלרע ודי במיא מלרע לארעא:
 9 לא תסגדון להון ולא תפלחון קדמיהון ארום אנה יי אלקון אלק
 קנאן ופוערען מתפרע בקנאה מדכר חובי אבהון רשיען על בנין מרודין על דר
 תליחא ועל דר רביעאי לסנאי:
 כד משלמין בנאי למיחמי בתר אבהתהון:
 10 ונטיר חסד וטיבו לאלפין דרין לרחמי צדיקא
 ולנטרי פיקודי ואורית:
 11 עמי בני ישראל לא ישתבע חד מנכון בשום מימריה דיי אלקון על מגן
 ארום לא מזכי יי ביום דינא רבא ית כל מאן דמשחבע בשמיה על מגן:
 12 עמי בני ישראל הו נשרין ית יומא דשבתא למקדשא יתיה הי כמא
 דפקד יתכון יי אלקון:
 13 שיתא יומין תפלחון ותעבדון כל עיבדתכון:
 14 ויומא שביעאה שבי ונייח קדם יי אלקון לא תעבדון כל עיבדתא
 אחון ובניכון ובנתיכון ועבדיכון ואמהתיכון תוריוכון וחמריכון וכל
 בעיריוכון וגיוריוכון די בקירויוכון מן בגלל די ינוחון עבדיכון ואמהתכון
 כוחתכון:
 15 ותהוון דכירין ארום משעבדין הוויתון בארעא דמצרים ופרק
 ואפיק יי אלקון יתכון מתמן בידא תקיפא ובדרע
 מרמם בנין כן פקד יי אלקן למעבד ית יומא דשבתא:

¹²⁹ Une note de la traduction espagnole précise "La ed. pr. omite «la casa de su companero»". Voir Diez-Macho (Ed.), Biblia Polyglotta, L. 2 Exodus, 163. L'hypothèse avancée est que c'est une omission par homéotéleutie. Voir également la note de la traduction française de Le Déaut, Le Targum du Pentateuque, vol. II: Exode et Lévitique, 169. .

- 16 עמי בני ישראל הוּ זֶה־רִינָן גִּבֹר בְּאִיקְרָא דַּאבִּי וּבְאִיקְרָא דְאִמִּיהּ הִכְמָא
דְּפִקִּידְכוֹן יִי אֶלְקִכוֹן מִן בְּגַלְל דְּיוֹרְכוֹן יוֹמִיכוֹן וּמִן בְּגַלְל דְּיִשִּׁיב לְכוֹן
עַל אַרְעָא דְיִי אֶלְקִכוֹן יִהִיב לְכוֹן:
- 17 עמי בני ישראל לא תהוון קטולין לא חברין ולא שותפין עם קטולין ...
- 18 עמי בני ישראל לא תהוון גיורין לא חברין ולא שותפין עם גיורין ...
- 19 עמי בני ישראל לא תהוון נגבין לא חברין ולא שותפין עם נגבין ...
- 20 עמי בני ישראל לא תהוון מסהדין סהדו דשיקרא לא חברין ולא
שותפין עם מסהדין סהדו דשיקרא ...
- 21 עמי בני ישראל לא תהוון חמודין לא חברין ולא שותפין עם חמודין
יתחמי בכנישתהון דישאל עם חמודין ולא יקומון בניכון מן בתריכון
וילפון לחוד הינן למיהוי עם חמודין ולא יירוג חד מינכון ית אינתתיה
דחבריה ולא יירוג חד מנכון ית ביתיה דחבריה ולא חקליא ולא עבריה
ולא אמתיה ולא תוריה ולא חמריה ולא כל מאן דאית לחבריה
ארום בחובי חמודיא מלכותא מתגריא בניכסיהון דבני נשא למסב יתהון
וגלותא אחיא על עלמא:

3.2.3. Les Targumim fragmentaires

- Targum Fragmentaire Paris 110 (T-Frag 110)¹³⁰

Le T-Frag 110 contient Ex 20,2-17. Il est d'abord caractérisé par le fait qu'il donne le premier ou les deux premiers mots hébreux de chaque commandement avant de donner le contenu élargi en araméen. Dans le texte araméen, le texte correspondant à ce que nous avons en hébreu, c'est-à-dire le commandement proprement dit, est ensuite introduit par l'expression עמי בית ישראל (mon peuple mon peuple maison d'Israël) que nous avons également dans d'autres targumim fragmentaires, le dernier mot de cette expression étant parfois abrégé par ישר' ou par יש'. Ces deux éléments caractéristiques nous renseignent sur la division du Décalogue d'une part et sur le texte équivalent à celui que nous avons en hébreu d'autre part.

- I (Ex 20,2): ... אלהכון יי אלהכון אנה עמי עמי בית ישראל אנה יי אלהכון ...

Après avoir précisé que c'est la première parole, le texte donne un long commentaire qui précède la traduction du commandement lui-même.

- II (Ex 20,3): ... לא יהיה עמי עמי בית ישראל לא יהיה לך ...

A partir de ce commandement II, nous n'avons que les premiers mots en hébreu suivis directement de l'expression introductive du contenu de chaque commandement.

- III (Ex 20,7): ... לא תשא עמי עמי בני ישראל לא תימי בשמא דיי אלהך ...

- IV (Ex 20,8): ... זכור עמי עמי בית ישראל הוּ דכירין ית יומא ...

Les v. 9 et 10 ("Six jour tu travailleras ... l'étranger qui est dans tes portes") manquent dans le texte de ce targum.

¹³⁰ Ms Paris, Bibliothèque Nationale Hébr 110.

- V (Ex 20,12): ... כבד עמי עמי בית ישראל הו' זהירין באיקרא דאבוכון
- VI (Ex 20,13): ... לא תרצח עמי עמי בית ישראל לא תהוון קטולין
- VII (Ex 20,14): ... לא תנאף עמי עמי בית ישראל לא תהוון גיורין
- VIII (Ex 20,15): ... לא תנב עמי עמי בית ישראל לא תהוון גנבין
- IX (Ex 20,16): ... לא תענה עמי עמי בית ישראל לא תהוון סהדי שיקרא
- X (Ex 20,17): ... לא תחמוד עמי עמי בית ישראל לא תהוון חמודין

Dans ce commandement la convoitise de la maison n'est pas citée. Cette partie est-elle omise volontairement ou par erreur¹³¹?

- Targum Fragmentaire Parma (T-Frag P)¹³²

Le T-Frag P contient Ex 20,2-17. Il est caractérisé par le fait que le numéro de chaque commandement est explicitement donné, le contenu du commandement lui-même étant introduit par la même expression que nous avons vue עמי עמי בית ישראל (mon peuple mon peuple maison d'Israël).

- I (Ex 20: 2): ... דברא קדמאה ... עמי עמי בית ישראל אנה יי אלככון
- II (Ex 20,3): ... דברא תנינא ... עמי עמי בית ישראל לא יהא לך
- III (Ex 20,7): ... דברא תליתאה ... עמי עמי בני ישראל לא תימי בשמא

Le mot יי (Seigneur) manque dans la première partie de ce commandement. L'édition de Madrid donne דאלקה לשקרא. Cependant chaque lettre du mot לשקרא est pointée au dessus comme pour dire que ce mot est incertain, alors qu'il se trouve justement là où aurait du être le mot יי (Seigneur).

- IV (Ex 20,8): ... דברא רביעאה ... עמי עמי בית ישראל הו' זהירין ביקרא

Le mot ימא (jour) manque dans la première partie de ce commandement. Les v. 9-10 manquent également comme cela a été observé dans le T-Frag 110.

- V (Ex 20,12): ... דברא חמישאה ... עמי עמי בית ישראל הו' זהירין גבר ביקרא
- VI (Ex 20,13): ... דברא שתיחאה ... עמי עמי בית ישראל לא תהוון קטולין
- VII (Ex 20,14): ... דברא שביעאה ... עמי עמי בית ישראל לא תהוון גיורין
- VIII (Ex 20,15): ... דברא תמנאה ... עמי עמי בית ישראל לא תהוון גנבין ...

Pour la première fois dans ce T-Frag P l'hébreu est donné avant d'en donner sa traduction élargie en araméen.

- IX (Ex 20,16): ... דברא חשיעאה ... עמי עמי בית ישראל לא תהוון סהדי ... שקרא

Comme dans le commandement précédent, ici le début hébreu est également donné.

¹³¹ C'était le cas de l'éd. pr. dans T-PsJ.

¹³² Biblioteca Palatina 3089 (978).

- X (Ex 20,17): לא תחמוד דברא עשירא ... עמי עמי בית ישראל לא תהווין חמודין ...

Dans ce commandement aucun objet de convoitise n'est cité, sans qu'on puisse parler de lacune dans le texte. Dans la polyglotte de Madrid nous avons les pointillés après le texte. Cependant rien n'indique qu'il y a une lacune à la fin ou à l'intérieur du texte, comme cela est visible ailleurs, par exemple dans le T-Frag F.

- Targum Fragmentaire F (T-Frag F)¹³³

Le T-Frag F contient Ex 20,2-17. Il commence chaque commandement par les premiers mots en hébreu, ce qui explique clairement sa division du Décalogue. Par rapport aux autres Targumim, le T-Frag F est plus régulier parce que les premiers mots en hébreu de chaque commandement sont présents. L'indication du numéro de telle ou telle parole ne se trouve qu'en Ex 20,2 pour le commandement I. Contrairement aux autres Targumim fragmentaires, le T-Frag F introduit chaque commandement par l'expression עמי בני ישראל (mon peuple fils d'Israël), expression analogue à celle des "grands" Targumim Neophiti et Pseudo-Jonathan. Le peu d'élargissements targumiques¹³⁴ rapproche le T-Frag F des Targumim non fragmentaires cités.

- I (Ex 20,2): אנכי יי אלהיך: דבירה קדמיה ... עם בני ישראל הוא יי אלהכון
- II (Ex 20,3): לא יהיה לך: עמי בני ישראל לא יהוין לכון ...
- III (Ex 20,7): לא תשא: עמי בני ישראל לא ישתבע חד מנכון בשם ...
- IV (Ex 20,8): זכור את יום: עמי בני ישראל הוין זהירין ית יומא ...
- V (Ex 20,12): כבד: עמי בני ישראל הוין זהירין כל גבר ...
- VI (Ex 20,13): לא תרצח: עמי בני ישראל לא תהווין קטולין ...
- VII (Ex 20,13b/14): לא תנאף: עמי בני ישראל לא תהווין גיירין ...
- VIII (Ex 20,13c/15): לא תגנב: עמי בני ישראל לא תהווין גנבין ...
- IX (Ex 20,13d/16): לא תענה: עמי בני ישראל לא תהווין מסהדין ...
- X (Ex 20,14/17): לא תחמוד: עמי בני ישראל לא תהווין חמודין ...

- Targum Fragmentaire G (T-Frag G)¹³⁵

Le T-Frag G est un poème acrostiche dont on ne dispose actuellement que le développement des deux premiers commandements du Décalogue,

¹³³ Oxford Bodleian Ms Heb. e 43, folio 62v-64.

¹³⁴ Sauf pour les commandements VI-X qui sont bien élargis.

¹³⁵ Leningrad, Saltykov-Schedrin Ms Antonin Ebr. III B 67, folio 2; Oxford Bodleian Ms Heb. f 33, folio 26.

selon la division majoritaire de la tradition juive, soit Ex 20,2 et Ex 20,3ss. Certains éditeurs de ce texte disent qu'il ne contient que le commentaire d'Ex 20,1-2. Cependant lorsqu'on observe l'édition Michael L. Klein¹³⁶, on voit bien le contenu d'Ex 20,3ss. Le début du verset 3 (commandement II) se voit juste avant la lettre ך où le texte de cette strophe commence par "ma main a établi les cieux..."¹³⁷. Le commentaire du commandement II s'arrête dans le motif de se prosterner devant les idoles, un motif que nous avons en Ex 20,5. Depuis la publication de Pierre Grelot, ce texte est maintenant accessible aux lecteurs francophones¹³⁸. Cependant, nous avons montré ailleurs que certains éléments de la présentation qu'il en fait doivent être modifiés¹³⁹.

La polyglotte de Madrid ne restitue qu'une partie du commentaire d'Ex 20,2 (commandement I) jusqu'à la lettre ך, ce qui correspond à la planche 98 dans l'édition de Klein. Le contenu de la planche 99 de l'édition de Klein manque dans la polyglotte, alors que c'est là que nous avons le commentaire d'Ex 20,3ss (commandement II) à partir de la lettre ך. Les deux parties de ce Targum fragmentaire sont conservées dans deux lieux différents. La première partie est conservée St Petersburg (Leningrad, Saltykov-Schedrin Ms Antonin Ebr. III B 67, folio 2) alors que la deuxième est à Oxford (Oxford Bodleian Ms Heb. f33, folio 26). Bon nombre d'auteurs ne connaissent donc pas cette deuxième partie qui contient le texte de ך à ן.

Dans ce texte nous ne lisons que quelques mots du Décalogue. Comme c'est le cas dans d'autres Targumim, on note le début en hébreu avant de donner ensuite tout un commentaire. La véritable traduction du commandement n'intervient que vers la fin du commentaire, étant généralement introduite par l'expression עמי בני ישׁ (mon peuple fils d'Israël).

- I (Ex 20,2): אנכי אנה אנה הוא מלקדמין ... עמי בני ישׁ ארום אנה הוא ייׁ
אלהון דאפיקית ודאפרקית יחזון פריקין מארעא דמצרים מבית שעבוד עבדי

¹³⁶ Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, Vol. 1, 281, recto de la planche 99, les deux dernières lignes de cette face. Cependant dans le titre l'éditeur ne note qu'Ex 20,2. L'erreur est probablement due à la considération du poème. Dans le commentaire d'Ex 20,1 les lettres acrostiches arrivent au ך, alors que le commentaire du v. 2 s'achève dans le ך. Il n'est pas dit que chaque commandement ait contenu un poème acrostiche complet.

¹³⁷ Dans l'édition de Klein, la lettre ך est notée deux fois (planche 99 recto, ligne 9, et verso, ligne 1), le ך étant placé entre les deux (planche 99 recto, ligne 13). P. Grelot, "Deux poèmes araméens sur Exode 20,1-2", *Revue des études juives* 159 (2000) 49-61, a démontré que le premier ך doit être considéré comme une erreur.

¹³⁸ Voir Grelot, "Deux poèmes araméens sur Exode 20,1-2".

¹³⁹ I. Himbaza, "Le poème acrostiche sur Exode XX 1-5 dans le Targum fragmentaire (Ms G)", *VT* 52 (2002) 42-50.

- II (Ex 20,3): ... לא יהיה לך ידי אחקינת שמיא

- Targum Fragmentaire Q (T-Frag Q)¹⁴⁰

Le T-Frag Q contient le texte d'Ex 20,2-9. Ce targum est particulier à plus d'un titre. Dans son texte nous remarquons que certains versets ne sont même pas commentés alors que d'autres le sont largement. Comme pour les autres textes targumiques, chaque commandement est introduit par les premiers mots en hébreu. Les numéros des commandements ainsi que la formule introductive que nous avons dans d'autres Targumim sont absents de T-Frag Q. Puisque son texte commence dans le commentaire du v. 2, nous citons la suite à partir du v. 3. Le commentaire du v. 8 (commandement IV) montre que son auteur retient d'abord la motivation de la libération d'Egypte que nous avons en Dt, avant d'ajouter celle du repos qui a suivi les six jours de la création. Le texte dit: "Souviens-toi du jour où tu fus sorti du pays de ta servitude".

T-Frag Q serait, à notre connaissance, le seul texte targumique qui combine les deux, comme c'est le cas pour 4QDeut^b le seul texte qumrânien qui a mis côte à côte les deux textes de Dt et d'Ex. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que pour les deux témoins, le texte de Dt (motif de la libération d'Egypte) est cité avant celui d'Ex (repos qui a suivi les six jours de la création). Il faut rappeler le ms B de G en Dt qui met également côte à côte les deux motivations en commençant par celle d'Ex¹⁴¹.

Cependant, la question que nous nous posons est de savoir si le targumiste a voulu mettre côte à côte les deux motivations ou s'il n'a pas inclus la motivation de Dt dans son élargissement targumique mais sans le faire exprès. Ceci d'autant plus que ce qu'il note est une courte phrase qui fait allusion au "pays de servitude", allusion que nous avons habituellement au premier commandement (Ex 20,2 // Dt 5,6).

- II (Ex 20,3): לא יהיו וג'

- III (Ex 20,7): ... לא תשא את: לא תימי: לא תשתבע בשמא דיוי אלהך למנא

- IV (Ex 20,8-9):

זכור את יום השבת: הוי דכיר יום אפקותך מארע שעבודך בכין מן קכמ די
בריתי ית עלמא הוה כל עלמא שבת בכין את ברי תנוח ולא תעביד כל
עבידתא דהוו קדמי שמיא וארעא די בריתי יתהון בשעתא חדא בכין
עבדית שמיא וארעא בששיחא יומין עד דאירע לכון ית יומא דשבתא []
די תנוחון ביה מכל עבדיכון

¹⁴⁰ Jewish Theological Seminary (New York) Ms 605 (E.N.A. 2587), folio 30.

¹⁴¹ Voir le texte de G (Dt) dans ce même chapitre.

- Targum Fragmentaire S (T-Frag S)¹⁴²

Le T-Frag S contient Ex 20,2-13. A part les formes orthographiques de certains mots, le T-Frag S est proche du T-N. Il ne contient pas beaucoup d'élargissements targumiques sauf pour Ex 20,2. A certains endroits comme au v. 5 il est même plus court que le T-N. Au niveau des différences quantitatives dans le texte traduit de l'hébreu, contrairement au T-N qui a la forme ועבדיכון, le T-Frag S a עבדיכון au v. 10 (commandement IV). Au v. 11 le T-N a ית ימיה alors que pour sa part, T-Frag S a וית ימיה.

Le T-Frag S s'arrête en Ex 20,13 (commandement VI). Dans ce même verset nous lisons יהון au lieu de תהוון que nous avons dans T-N.

- 2] אנכן דבירה קדמיה ... אנה הוא יי אלהכון די פרקית ואפיקית
יתכון פרניקין מן ארעא דמצר' מן בית שעבוד עבדייא:
3 לא עמי בית ישראל לא יהוי לכון אלה אחרן בר מני:
4] לא תעבדון [לכון] צלם וצורה וכל דמו דאית בשמיא מן לען[יל] ודאית
בארעא מלרע ודאית במיא מן תחות לארעא
5 לא תסגדון להון ולא תפלחוןן לשעוותהון ארום אנה הוא יי אלהכון אלה
קנאה ופורען ומתפרע בקנאה מדכר חובי אבהן רשיעין על בנין מרדין על
דר תליתאי ועל דר רביעאי לסנאי
6 ברם נטר אנה חסד ושיבו לאלפין דדרין לרחמי צדיקאי
ולנטרי מצותא דאוריתי:
7 לא עמי בית ישראל לא ישתבע חד מנכון בשם מימרא דיי אלהיה
שבועה דשקר ארום לא מזכי יי ית חייביא ביום דינא רבא י כל
מן דמשחבע בשמיה ומשקר:
8 זכור עמי בית ישראל הוון זהירין ית יומא [דשבתא למקדשא יתיה
9 אשיתא יומין [תפלחון] ותעבדון (ו) כל עבדתכון
10 ויומא [שב]עאה שבא וניח קי יי אלהכון לא [ת]עבדון כל עבדה
אתון ובניכון ובנתכון עבדיכון ואמהתיכון ובעדיכון וגיריכון
דאית בקרויכון
11 ארום אישתא יומין ברא [ני]י ושכליל ית שמיא וית ארעא וית ימייה וית כל
מה דאית בהון ואחניח ביומא שביעאה מן בנין כן בריך
מימרא דיי ית יומא דשבתא וקדיש יתיה:
12 כבד עמי בית ישראל הוון זהירין גבר באקריה דאבוהי וביקריה דאמיה
מן בגלל יסגון יומיכון על ארעא דיי אלהכון יהיב לכון:
13 לא עמי בית ישראל לא יהון קטולין לא חברין ולא [ש]ותפין עם קטוליא
לא יתחמי

- Targum Fragmentaire BB (T-Frag BB)¹⁴³

¹⁴² Bibliothèque Nationale et Universitaire, Strasbourg, Ms 4017, folios 1-2v.

¹⁴³ Ms Mosseri (Paris) VI, 59.

Ce fragment contient un court texte d'Ex 19,25-20,2. Le début conservé du v. 2 montre que T-Frag BB est comme d'autres Targumim qui donnent le premier mot en hébreu, le numéro du commandement et le commentaire; la suite n'a pas été conservée.

Ex 20,2 אַנְכִי דְבִירָא קְדָמָהּ (כְּד נִפְק) מִן פְּתוּחַ 20,2

- Targum Fragmentaire Br (T-Frag Br) ou T-Frag Ga¹⁴⁴

Ce fragment contient Dt 5,6-9. Ces versets constituent les deux premiers commandements. Il est le seul Targum fragmentaire qui contienne le texte de Dt¹⁴⁵. Le texte dont nous disposons pour ce fragment nous permet de constater qu'il est comme les autres Targumim fragmentaires. Il cite les premiers mots hébreux du commandement, la formule introductive et la traduction araméenne du commandement lui-même. Pour ce que nous pouvons lui faire dire, T-Frag Br contient très peu d'élargissements targumiques et les numéros des commandements ne sont pas identifiés. La comparaison avec d'autres textes targumiques de Dt montre que ce fragment est proche du T-N.

- 20 מְלִיל יִי : 6 אֲנִי יִי [אֲנָא הוּא יִי אֱלֹהִיכֹן דִּי אֲפִקִית]
 21 [יִתְכֹּן פְּרִיקִין מִן אֶרְעָה דְּמִנְצָרִים מִן בֵּית שְׁעָבוּד עֲבָדִיא: 7 לֹא יִהְיֶה:]
 22 [עֲמִי בְּמִי יִשְׂרָאֵל לֹא יִהְיֶה לְכֹחַ אֱלֹהִי אַחֲרֵךְ בְּרַ מִי 8 לֹא חֲעַבְדֹּן לְכֹחַ
 23 צִלִּים וְצוּרָה וְכָל דְּמוּ דִּאִית בְּשִׁנְמִיאן מִלְעִתֵּל וְדִאִית בְּאֶרְעָא מִלְרַעַן
 24 וְדִאִית בְּמִיא מִן תַּחְתָּא לְאֶרְעָא: 9 לֹא חֲסַגְדֹּן לֵהוֹן וְלֹא תַפְלֹחֵן קְדָמִיהוֹן
 25 אֲרוּם אֲנָהּ הוּא יִי אֱלֹהִיכֹן אִילָה פְּנִי תַפְרֹעַן]

- Targum Fragmentaire CC (T-Frag CC)¹⁴⁶

¹⁴⁴ British Library (Museum) Ms Or 10794, folio 8v. C'est dans la polyglotte de Madrid que ce fragment est appelé Ga du nom de Moïse Gaster qui l'édita pour la première fois en 1900. Voir, M. Gaster, "Geniza Fragmente", in M. Brann, F. Rosenthal (eds.), *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, Breslau, 1900, 222-244. Klein l'appelle Br en faisant allusion au British Museum où il est conservé. Pour l'étude particulière de son texte, voir M. L. Klein, "A Neglected Ms of a Palestinian Fragment-Targum from The Cairo Genizah", *Textus* 10, Ed. S. Talmon, Jerusalem, 1982, 26-36.

¹⁴⁵ Klein a montré que le contenu de la version d'Ex du Décalogue avait été inséré après Dt 7,9 par erreur dans le ms de Paris (T-Frag 110). Voir M. L. Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch*.

¹⁴⁶ Oxford Bodleian Ms Heb. d 73, folio 12

Le T-Frag CC n'est conservé qu'à partir d'Ex 20,13 (commandement VI) et donne le reste du Décalogue. Il contient des élargissements comme les autres Targumim fragmentaires. Comme c'est le cas pour d'autres, il commence par des mots en hébreu, le numéro du commandement¹⁴⁷, la formule introductive et le commandement élargi. Après un élargissement sur la convoitise en général, le T-Frag CC saute sur le v. 18¹⁴⁸ sans avoir cité explicitement ce qu'il ne faut pas convoiter.

- VI (Ex 20,13): ... עמי בני יש' לא תהוון קטלין
- VII (Ex 20,14): ... לא תנאף דבירא שביעאה עמי בני יש' לא תהוון גיפין
- VIII (Ex 20,15): ... לא תנבב דבירא חמינאה וגו' עמי בני יש' לא תהוון גנבין
- IX (Ex 20,16): ... לא תענה דבירא חשיעאה עמי בני יש' לא תהוון סהדי שקרא
- X (Ex 20,17): ... לא תחמד דבירא עשיראה עמי בני יש' לא תהוון חמדין

4. Texte syriaque (S)

Le texte de la Peshitta que nous donnons ici suit l'édition de Leiden¹⁴⁹. Nous avons également comparé ce texte avec le fac-similé du ms Ambrosianus édité par A. M. Ceriani¹⁵⁰. C'est ce même manuscrit daté au 6^e ou au 7^e siècle, qui a servi de texte de base pour l'édition de Leiden¹⁵¹. Vu que cette édition adopte quelques corrections, nous mentionnerons la forme textuelle du ms en note¹⁵².

La particularité de la Peshitta dans les deux textes d'Exode et de Deutéronome est que les mots **ܕܝܟܠܐ ܥܕܝܢܐ** "dix paroles" sont placés au début du Décalogue (Ex 20,1; Dt 5,6) comme faisant partie du texte. Ce qui est néanmoins curieux est que si le titre délimite le début du texte en question, sa fin n'est pas signalée¹⁵³. En ce qui concerne le Décalogue

¹⁴⁷ Pour le commandement VI (v. 13) on peut penser que ces deux premières étapes étaient juste avant le texte conservé qui commence par la formule introductive.

¹⁴⁸ Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, Vol. 1, 275, qui arrête son texte juste avant le v. 18, dit que le reste du texte est celui du T-O.

¹⁴⁹ *The Old Testament in Syriac. According to the Peshitta Version. Edited on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute Leiden, Leiden, Genesis-Exodus, 1977, Leviticus-Numbers-Deuteronomy, Joshua, 1991.*

¹⁵⁰ A. M. Ceriani, *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti, Ex codice Ambrosiano sec. fere VI photolithographice edita curante et adnotante, Mediolani, 1874.*

¹⁵¹ Pour plus d'information sur ce manuscrit, voir la préface de l'Édition de Leiden dans le premier volume.

¹⁵² Pour d'autres variantes, on peut se référer à l'apparat de l'édition de Leiden.

¹⁵³ Le fait d'intégrer les titres dans le texte lui-même est connu dans la Peshitta. On le voit un peu partout comme au début des livres ou au début de certaines sections.

159 ԿԵԼԵՆ ԵՄԻՆԻՆ ԿԵԼԵՆ ԵՄԻՆԻՆ ԿԵԼԵՆ ԵՄԻՆԻՆ
 .ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ
 ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ 15
 ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ
 .ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ
 ✧ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ
 .ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ 16
 ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ 160
 ✧ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ
 .ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ 161 17
 .ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ 18
 .ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ 19
 ✧ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ 20
 ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ 162 ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ 21 [18]
 ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ
 ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ
 .ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ ԿԵԼԵՆ

5. Texte Latin (V)

Le texte latin est celui de la Vulgate selon l'édition du Cardinal Gasquet à Rome¹⁶³. C'est le même texte que l'édition de Gryson à Stuttgart. Les variantes qualitatives de différents mss ne seront pas signalées dans cette

¹⁵⁹ Tout en restant fidèle à M, le texte de S rend le terme hébreu נֶר par deux mots différents en Ex (ԿԵԼԵՆ) et en Dt (ԿԵԼԵՆ). Ce point ne reviendra pas dans l'étude textuelle comparative des témoins du texte biblique. Il est interne au syriaque.

¹⁶⁰ Le codex Ambrosianus a ԿԵԼԵՆ comme en Ex 20,12 que l'édition de Leiden corrige également.

¹⁶¹ La numérotation suit l'édition de Leiden. En marge du codex Ambrosianus qui ne contient pas de numérotation, une main récente a numéroté les versets en prenant les v. 17-20 pour un seul verset. Cela explique le nombre 18 mis entre crochets au v. 21.

¹⁶² Le codex Ambrosianus a ԿԵԼԵՆ.

¹⁶³ Voir Biblia Sacra Iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad Codicum Fidem iussu Pii PP. XI, Cura et Studio Monachorum Sancti Benedicti Commissionis Pontificiae a Pio PP.X Institutae Sodalium. Praeside Aidano Gasquet S.R.E. Cardinale Edita, Libros Exodi et Levitici ex Interpretatione Sancti Hieronymi cum variis capitulorum seriebus, Recensuit D. Henricus Quentin, Romae, 1929; Libros Numerorum et Deuteronomii ex interpretatione Sancti Hieronymi cum variis capitulorum seriebus, Recensuerunt Henricus Quentin et Monachi Sancti Hieronymi, Romae, 1936.

présentation, nous attirerons l'attention spécialement sur les variantes quantitatives.

Pour ce qu'on peut dire de son texte, la *Vetus Latina* a pratiquement le même texte que V. La plupart des différences que nous connaissons entre les deux témoins sont d'ordre qualitatif. Par exemple le ms *Monachensis* de la *Vetus Latina* qui ne contient que les cinq premiers versets d'Ex 20¹⁶⁴ dit en Ex 20,3: "Non erunt tibi Dii alii praeter me". Cette phrase suppose le même texte hébreu que celle de la Vulgate même si leurs formes ne sont pas exactement les mêmes¹⁶⁵. Une variante quantitative connue par les mss de la *Vetus Latina* est en Ex 20,12 où celle-ci s'accorde avec G, alors que V s'accorde avec M. On peut voir les autres variantes dans l'édition de la *Vetus Latina Hispana* et celle de Sabatier¹⁶⁶.

Alors que les mss ne nous donnent que des bribes, l'édition de Sabatier nous donne un texte plus abondant de la *Vetus Latina* pour le Décalogue. Sabatier se base en plus sur les sources patristiques. L'observation de cette édition nous fait penser qu'elle ne représente pas le bon texte de la *Vetus Latina* en tout cas pour l'ordre des commandements VI à VIII que nous étudierons plus loin (chap. IV et V). Sabatier nous présente un texte en accord avec l'ordre de M, alors que sur ce point, G supposé être à la base de la *Vetus Latina* est différent.

5.1. Exode

Ex 20:2 ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti¹⁶⁷ de domo servitutis

Ex 20:3 non habebis deos alienos coram me

¹⁶⁴ L. Ziegler (ed.), *Bruchstücke einer Vorhieronimianischen Übersetzung des Pentateuch aus einem Palimpseste der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München zum Ersten Male Veröffentlicht*, München, 1883, 16.

¹⁶⁵ La forme de la phrase de la *Vetus Latina* est plus proche de celle que nous avons en G dont elle dépend.

¹⁶⁶ T. Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina Hispana. Origen, Dependencia, Derivaciones, Valor e Influjo Universal Reconstrucción, Sistematización, Análisis de sus diversos elementos coordinación y edición crítica de su texto. Estudio comparativo con los demás elementos de la "Vetus Latina", los padres y escritores eclesiásticos, los textos griegos y la Vulgata, II El Octateuco, Introducción general y edición crítica*, Madrid, 1967. Voir spécialement 136-137 pour Ex 20 et 250-251 pour Dt 5. D. P. Sabatier (ed.), *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica et Caeterae quaecunque in Codibus Mss & antiquorum libris reperiri potuerunt: Quaecumque Vulgata Latina, & cum Textu Graeco comparantur. Tomus primus, Remis, 1743*, repr. Turnhout-Belgium, 1981, 174-175 pour Ex et 338-339 pour Dt.

¹⁶⁷ Quelques mss ajoutent "et".

Ex 20:4 non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem quae est in caelo desuper et quae in terra deorsum nec eorum quae sunt in aquis sub terra

Ex 20:5 non adorabis ea neque coles ego sum Dominus Deus tuus fortis zelotes visitans iniquitatem patrum in filiis in tertiam et quartam generationem eorum qui oderunt me

Ex 20:6 et faciens misericordiam in millia his qui diligunt me et custodiunt praecepta mea

Ex 20:7 non adsumes nomen Domini Dei tui in vanum nec enim habebit insontem Dominus eum qui adsumpserit nomen Domini Dei sui¹⁶⁸ frustra

Ex 20:8 memento ut diem sabbati sanctifices

Ex 20:9 sex diebus operaberis et facies omnia opera tua

Ex 20:10 septimo autem die sabbati Domini Dei tui non facies omne opus¹⁶⁹ tu et filius tuus et filia tua¹⁷⁰ servus tuus et ancilla tua iumentum tuum et advena qui est intra portas tuas

Ex 20:11 sex enim diebus fecit Dominus¹⁷¹ caelum et terram et mare et omnia quae in eis sunt et requievit in¹⁷² die septimo idcirco benedixit Dominus diei sabbati et sanctificavit eum

Ex 20:12 honora patrem tuum et matrem tuam¹⁷³ ut sis longevus super terram quam Dominus Deus tuus dabit tibi

Ex 20:13 non occides

Ex 20:14 non moechaberis

Ex 20:15 non furtum facies

Ex 20:16 non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium

Ex 20:17 non concupisces domum proximi tui nec desiderabis uxorem eius non servum non ancillam non bovem non asinum nec omnia quae illius sunt

5.2. Deutéronome

Deut 5:6 ego¹⁷⁴ Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti de domo servitutis

Deut 5:7 non habebis deos alienos in conspectu meo

¹⁶⁸ Quelques mss ne contiennent pas les mots "Dei sui".

¹⁶⁹ Quelques mss ajoutent "in eo".

¹⁷⁰ Quelques mss ajoutent "et"

¹⁷¹ Plusieurs mss ajoutent "Deus".

¹⁷² Quelques mss ne contiennent pas "in".

¹⁷³ Quelques mss omettent "tuam". Pour la suite du verset, la Vetus Latina suit G (Ex).

¹⁷⁴ Quelques mss ajoutent "sum".

Deut 5:8 non facies tibi sculptile nec similitudinem omnium quae in caelo sunt desuper et quae in terra deorsum et quae versantur in aquis sub terra

Deut 5:9 non adorabis ea et non coles ego enim sum Dominus Deus tuus Deus¹⁷⁵ aemulator reddens iniquitatem patrum super filios in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me

Deut 5:10 et faciens misericordiam in multa milia diligentibus me et custodientibus praecepta mea

Deut 5:11 non usurpabis nomen Domini¹⁷⁶ Dei tui frustra quia non erit inpunitus qui super re¹⁷⁷ vana nomen eius adsumpserit

Deut 5:12 observa diem sabbati ut sanctifices eum sicut praecepit tibi Dominus Deus tuus

Deut 5:13 sex diebus operaberis et facies omnia opera tua

Deut 5:14 septimus dies sabbati est id est requies Domini Dei tui non facies in eo quicquam operis tu et filius tuus et filia servus et ancilla et¹⁷⁸ bos et asinus et omne iumentum tuum et peregrinus qui est intra portas tuas ut requiescat servus¹⁷⁹ et ancilla tua sicut et tu

Deut 5:15 memento quod et ipse servieris in Aegypto et eduxerit te inde Dominus Deus tuus in manu forti et brachio extento idcirco praecepit tibi ut observares diem sabbati

Deut 5:16 honora patrem tuum et matrem¹⁸⁰ sicut praecepit tibi Dominus Deus tuus ut longo vivas tempore et bene sit tibi in terra quam Dominus Deus tuus daturus est tibi

Deut 5:17 non occides

Deut 5:18 neque¹⁸¹ moechaberis

Deut 5:19 furtumque¹⁸² non facies

Deut 5:20 nec¹⁸³ loqueris contra proximum tuum falsum testimonium

Deut 5:21 non concupisces uxorem proximi tui non domum non agrum non servum non ancillam non bovem non asinum et universa quae illius sunt

175 Quelques mss omettent "Deus".

176 Quelques mss omettent "Domini"

177 Quelques mss omettent "re".

178 Quelques mss ne contiennent pas "et".

179 Quelques mss ajoutent "tuus".

180 Quelques mss ajoutent "tuam"

181 Quelques mss lisent "non"

182 1 ms omet "que".

183 Quelques mss lisent "ne" ou "non".

III

LA DIVISION DU DECALOGUE

1. Dans les différents manuscrits

1.1. Observation de quelques manuscrits hébreux

Bien que l'on trouve dans la Bible l'expression עשרת הדברים (les dix paroles) en Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4 pour identifier les paroles que le Seigneur a adressées au peuple lors de la théophanie du Sinaï-Horeb, les différentes traditions de lecture ont établi une divergence quant à la subdivision du Décalogue. Le texte biblique lui-même ne permet pas d'identifier facilement les "dix" paroles, toutes les prescriptions dépassant le nombre de dix.

Selon la division des sections ouvertes et fermées (*petuhot* et *setumot*) du ms L, les paroles de Dieu seraient au nombre de neuf ou dix. Le texte est divisé ainsi:

1- Identification du Seigneur, ne pas avoir d'autres dieux, ne pas se faire des images

2- Ne pas élever le nom de Dieu en vain

3- Se souvenir du (garder le) jour du sabbat

4- Honorer son père et sa mère

5- Ne pas tuer

6- Ne pas commettre l'adultère

7- Ne pas voler

8- Ne pas porter de faux témoignages

9[10]- Ne pas convoiter la maison de son prochain

(10[9]- Ne pas convoiter la femme de son prochain,...).

En Ex 20 le copiste du ms L a un peu décalé le texte qui commence avec l'interdiction de convoiter la femme du prochain, comme si cette interdiction devait commencer une nouvelle section. Il n'a cependant pas respecté les règles de l'écriture qui, selon le Masseketh Soferim I, 14 (35b), veulent qu'une *setuma* qui se trouve au milieu de la colonne corresponde au moins à

l'espace où trois lettres peuvent être écrites¹. Le scribe du ms L n'a laissé qu'un espace équivalent à un peu plus de la moitié d'une setuma normale dans ce manuscrit. Il se peut que la tentative de commencer une nouvelle section à cet endroit ait été influencée par la disposition du texte du Dt 5 qui met une setuma entre les deux. A noter que dans le texte de Dt l'interdiction de convoiter la femme de son prochain constitue la neuvième section, alors que celle de convoiter la maison, le champ, etc. constitue la dixième section. C'est cette disposition divergente entre Ex et Dt qui explique l'imbrication des chiffres 9 et 10 entre crochets et parenthèses dans notre présentation.

Comment se présente cette question dans d'autres mss et dans des éditions imprimées? La disposition apparemment hésitante du copiste du ms L dans le texte d'Ex 20 ne se trouve pas dans d'autres mss. Leur observation permet de dégager deux traditions différentes.

En nous basant sur la photo de Dt 4,38-6,3 du ms d'Alep publiée dans Textus 5 par Moshe Goshen-Gottstein², nous pouvons dire que ce ms s'accorde avec ms L sur la division du Décalogue de Dt.

Le Or 4445 (British Museum, London) et le Firkovitch II B17 (St-Petersbourg) mettent une setuma aussi bien dans le texte d'Ex que dans celui du Dt. Il faut cependant remarquer que pour le Or 4445 le texte de Dt n'est pas du même scribe que celui d'Ex, et que de ce fait ce premier qui est plus tardif que le second est aussi de moindre importance³.

Le Pentateuque de Damas (Jewish National and University Library, Jerusalem, HEB QUART 5702), le Firkovitch II B10 (St-Petersbourg) et le URB-EBR 1 (Bibliotheca Apostolica Vaticana, Roma) ne mettent pas de setuma entre les deux interdictions, que ce soit dans le texte d'Ex ou dans celui de Dt⁴.

Parmi les éditions imprimées, l'édition de Jacob Ben Hayyim Ibn Adoniya de 1525, ne met pas de setuma entre les deux interdictions dans le texte d'Ex 20, alors qu'elle en met une dans celui de Dt. Dans l'introduction de la réimpression de 1972, Moshé Goshen-Gottstein dit que cette édition est le prototype de toutes les bibles rabbiniques ultérieures⁵. Jacob Ben Hayyim

¹ I. W. Slotki (trad.), *Masseketh Soferim, Tractate for Scribes, Translated into English with Introduction and Notes*, in A. Cohen (ed.), *The Minor Tractates of the Talmud. Masseketh Ketannoth*, Vol. I, London, 1965, 216.

² Goshen-Gottstein, "A Recovered Part of the Aleppo Codex", 53-59.

³ Barthélemy, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, Tome 3, viii.

⁴ Les autres grands mss comme le Codex d'Alep (il existe une photo pratiquement claire du Dt), le Codex du Caire, le Reuchlinianus, pour ne citer que ceux-là, n'ont malheureusement pas cette partie de la Bible.

⁵ *Biblia Rabbinica, A Reprint of the 1525 Venice Edition*, Edited by Jacob Ben Hayyim Ibn Adoniya, 1-16. Une traduction anglaise de l'introduction se trouve dans un cahier inséré

a été suivi dans cette disposition par d'autres comme l'édition sortie chez Manassé Ben Israel à Amsterdam en 1635. Cependant certaines éditions de la Bible hébraïque ne le suivent plus. Elles mettent une setuma dans le texte d'Ex. On peut citer par exemple les éditions comme celle de Augustus Hahn en 1863, David Ginsburg en 1894, et sa grande édition de 1926⁶, ainsi que les éditions ultérieures des Mikra'ot Gedolot. Il faut encore signaler certaines éditions récentes comme celle de Zadok Kahn en 1967 et Aharon Dotan en 1973 et 2001⁷ etc. Les éditions de la tradition chrétienne comme la BHK et la BHS s'accordent avec l'édition de Jacob Ben Ḥayyim.

Si pour le texte du Dt cette setuma est attestée par plusieurs témoins, il est clair que pour le texte d'Ex, la divergence est encore plus grande. Les commentaires de la Minḥat Shai⁸, de Shelomo Yedidya Norzi sur la disposition du texte d'Ex disent que dans les livres exacts (בספרים מדויקים) il y a une setuma. Ceci explique probablement la raison pour laquelle les éditions ultérieures des Mikra'ot Gedolot ne suivent plus Ben Ḥayyim mais la Minḥat Shai⁹.

1.2. Une remarque sur certains manuscrits samaritains

On sait que le Pentateuque Samaritain contient un texte en plus par rapport aux mss hébreux¹⁰. Ce long texte demande au peuple d'emporter les douze pierres prises du Jourdain pour en construire un autel pour le Seigneur sur le mont Garizim. Ce texte est placé à la fin du Décalogue et il est considéré comme contenant le dixième commandement d'où son importance à cet endroit. En effet, certains mss samaritains notent en marge du texte du Décalogue une numérotation des commandements. Dans ce cas il est intéressant de remarquer comment le reste du Décalogue est divisé.

qui comporte les p. 1-20. Goshen-Gottstein dit que cette édition a été accueillie comme "Textus Receptus" par les Juifs comme par les Gentils.

⁶ Publiée à titre postume à Londres. Selon l'introduction de cette édition, Ginsburg est mort le 7 mars 1914, à l'âge de 83 ans. Voir C. D. Ginsburg (ed.), *The Old Testament, Diligently Revised According to the Massorah and the Early Editions with the Various Readings from Mss. and the Ancient Versions*, Volume 1 *The Pentateuch*, London, 1926, Chapter III: The Assistants, 14.

⁷ Ces éditions reprennent le texte du ms L.

⁸ Nous avons consulté la Minḥat Shai dans une des éditions de la Bible rabbinique qui la cite comme les autres commentaires: חמשה חומשי תורה, מקראות גדולות מיורות, Jerusalem, 1995. Il ne sera plus nécessaire de citer cette dernière source.

⁹ Pour l'importance de la Minḥat Shai dans l'histoire du texte biblique, voir le chapitre VII sur la signification du Décalogue pour l'histoire du texte, 273-274.

¹⁰ Pour les détails de ce texte, voir le chapitre V sur l'Etude des variantes, 214-219.

Dans son édition du Pentateuque Samaritain, Von Gall signale la numérotation samaritaine du Décalogue, telle qu'elle se trouve dans les différents mss samaritains.

Nous avons pu consulter deux mss qui n'ont pas été collationnés par von Gall, le BCU L 2057 de Fribourg ainsi que le cod. Bodmer 23 de Genève¹¹. Le premier contient une numérotation du Décalogue en Ex 20, alors que le deuxième contient cette numérotation en Dt 5. Nous donnons ici le début de chaque phrase en marge de laquelle un numéro de commandement est noté :

- 1- Tu n'auras pas d'autres dieux
- 2- Tu ne prendras pas le nom
- 3- Observe le jour du Sabbat
- 4- Honore ton père
- 5- Tu ne tueras pas
- 6- Tu ne commettras pas d'adultère
- 7- Tu ne voleras pas
- 8- Tu ne témoigneras pas fausement
- 9- Tu ne convoiteras pas (deux fois תחמוד)
- 10- Et tu construiras là un autel

On peut remarquer que cette division samaritaine considère comme un seul commandement le texte qui contient les phrases "Tu n'auras pas d'autres dieux" et "Tu ne te feras pas d'images". Or en observant bien, on remarque que cette division du Décalogue s'accorde avec celle que le ms L (B19A) contient dans le texte d'Ex 20.

2. Division en versets

Au sujet de la division en versets, le Décalogue est le texte du Pentateuque qui attire plus l'attention parce qu'il n'existe pas de consensus à son sujet.

En traitant de la question de la division du Décalogue en versets, à partir du texte d'Ex, Christian David Ginsburg signale que dans les éditions ordinaires de la Bible hébraïque, le v. 13 est divisé en 4 versets. Il rapporte par ailleurs, qu'il y a deux manières anciennes de division du Décalogue. La première est celle qui divise le décalogue en 10 versets, se basant sur le nombre des commandements. Cette tradition est celle de la lecture publique

¹¹ Voir Himbaza, Schenker, "Le Pentateuque Samaritain de la Bibliothèque cantonale et universitaire Fribourg (Suisse) L 2057", 225-226.

suivi de l'interprétation chaldéenne (Targum). La deuxième est celle qui suit le sens et divise le Décalogue en 12 versets.

L'observation de certaines éditions montre que la division du Décalogue en versets est beaucoup plus complexe. Dans son édition de la Bible hébraïque de 1926, Ginsburg donne en bas du texte du Décalogue les divisions orientale (babylonienne) et occidentale (palestinienne), qui diffèrent de la division de son texte¹². La comparaison que nous avons faite ailleurs entre l'édition d'Aharon Dotan de 1973 et celle de la BHS¹³ montre que la diversité dans la manière de diviser le Décalogue en versets est encore plus accentuée. Dans le tableau suivant, nous donnons une vue synoptique de cette diversité en nous basant également sur le texte d'Ex 20¹⁴.

Texte	Occidentale	Orientale	Ginsburg	BHS	Dotan
וידבר			1	1	1
אנכי	1	1	2	2	2
לא יהיה	1	2	3	3	2
לא תעשה	2	2	4	4	3
לא תשתחוה	3	2	5	5	4
ועשה	4	2	6	6	5
לא תשא	5	3	7	7	6
זכור	6	4	8	8	7
ששת ימים	7	4	9	9	8
ויום	8	4	10	10	9
כי שבת	9	4	11	11	10
כבד	10	5	12	12	11
לא תרצח	11	6	13	13	12
לא תנאף	11	7	13	14	12
לא תגנב	11	8	13	15	12
לא תענה	11	9	13	16	12
לא תחמד	12	10	14	17	13

On voit que le Décalogue proprement dit, c'est-à-dire ce qui constitue le discours de Dieu, est divisé en 10 versets pour la tradition babylonienne

¹² Ginsburg (ed.), *The Old Testament*, vol 1, 108-109.

¹³ I. Himbaza, *Transmettre la Bible. Une critique exégétique de la traduction de l'AT, le cas du Rwanda*, Rome, 2001, 77. L'édition de Dotan de 2001 maintient la même division.

¹⁴ L'observation du texte de Dt dans ces mêmes sources montre qu'il y a également des mêmes différences de division en versets.

(orientale), 12 versets pour la tradition palestinienne (occidentale) et pour Dotan, 13 versets pour Ginsburg et 16 versets pour BHS.

3. Dans la tradition juive

Dans la tradition juive, la subdivision du Décalogue ne suit pas exactement la disposition textuelle en *petuhot* et *setumot* que nous avons remarqué dans les différents mss hébreux.

Les plus anciennes attestations écrites de la subdivision du Décalogue, que nous connaissons, sont celles de Philon d'Alexandrie et de Flavius Josèphe qui ont un ordre légèrement différent¹⁵.

3.1. Attestation de Philon d'Alexandrie

Dans *De Decalogo* 51¹⁶, Philon résume le Décalogue en identifiant le groupe des cinq commandements de premier rang et les cinq dignes du second.

Le premier groupe embrasse les principes suivants¹⁷:

- 1- de la monarchie par laquelle est régi l'Univers.
- 2- des images, statues et idoles taillées de main d'homme en général.
- 3- de ne pas proférer de nom de Dieu en vain.
- 4- de célébrer saintement le septième jour consacré.
- 5- d'honorer les parents.

Le deuxième groupe contient les interdits qui proscrivent:

- 6- l'adultère.
- 7- le meurtre.
- 8- le vol.
- 9- le faux témoignage.
- 10- le désir.

¹⁵ Ici nous ne donnons que la division en commandements. Il sera encore question de leur texte plus tard. Voir chapitre V sur l'Etude des variantes.

¹⁶ Philon d'Alexandrie, *De Decalogo*, Introduction, Traduction et Notes par V. Nikiprowetzky, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 23, Paris, 1965, 66-67; Philo in *Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes) With an English Translation* by F. H. Colson, vol. VII: *De Decalogo, De Specialibus Legibus*, Cambridge, MA, London, 1984, 30-33.

¹⁷ Dans le texte grec, langue que Philon utilisait, il est facile d'identifier chaque commandement qui est introduit par le terme $\pi\epsilon\rho\iota$.

3.2. Attestation de Flavius Josèphe

Dans Les Antiquités juives III, 90-92¹⁸, Josèphe ne donne pas textuellement les commandements du Décalogue. Il se contente d'en donner le sens, expliquant qu'il n'est pas permis de les rapporter explicitement.

1- La première parole nous enseigne que Dieu est un, et qu'il ne faut vénérer que lui.

2- La deuxième nous interdit de faire aucune image d'animal pour se prosterner devant elle.

3- La troisième commande de ne pas jurer par Dieu en vain.

4- La quatrième d'observer la loi du septième jour en cessant tout travail.

5- La cinquième d'honorer ses parents.

6- La sixième de nous garder du meurtre.

7- La septième de ne pas commettre d'adultère.

8- La huitième de ne pas voler.

9- La neuvième de ne pas donner de faux témoignages.

10- La dixième de ne pas désirer la propriété d'un autre.

On remarque déjà que l'ordre de Philon et celui de Josèphe diffèrent au niveau du sixième et du septième commandement. Cette différence est liée au fait que les deux auteurs suivent deux traditions textuelles différentes représentées actuellement par G (Ex) d'une part et par M (Ex,Dt) d'autre part¹⁹.

3.3. Talmud Yerushalmi

On trouve la subdivision du Décalogue dans le Talmud Yerushalmi, Berakoth 3c (1,8[4]), où ce premier est comparé au Shema²⁰.

Pourquoi lit-on chaque jour les deux sections du *schema*? R. Lévi et R. Simon ont tous deux répondu. R. Simon dit: Parce que chacune rappelle le précepte de le lire au coucher et au lever. R. Lévi dit: Parce que le Décalogue y est résumé. Ainsi, *1 je suis*

¹⁸ Josèphe Flavius, Les Antiquités Juives, Livres I à III, Texte, Traduction et Notes par E. Nodet, B: Traduction et Notes, Paris 1990, 146. Pour le texte grec, voir A: Introduction et Texte, 122.

¹⁹ Voir cette question plus loin au chapitre V sur l'Etude des variantes.

²⁰ Cette comparaison entre le Décalogue et le Shema que l'on trouve dans le Yerushalmi ne se trouve donc pas dans le Babli. Pour Potin, La fête juive de la Pentecôte, 287-288, la première parole chez Philon et Joseph commence par le Shema (Dt 6,4). Jésus se conforme à cette pratique juive qui unissait les deux.

l'Eternel ton Dieu correspond à *écoute Israël, l'Eternel est notre Dieu*; 2 *tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face*, aux mots *l'Eternel est un*; 3 *tu ne proféreras pas en vain le nom de l'Eternel*, aux mots *tu aimeras l'Eternel ton Dieu*, car, si l'on aime le roi, on ne prêtera pas de faux serment en son nom; 4 *souviens-toi du jour du sabbat et sanctifie-le*, aux mots *que tu te souviennes*.

Rabbi ajoute: C'est ce précepte du sabbat qui équivaut à tous les autres, car il est écrit: *Tu leur as fait connaître ton saint sabbat, tu leur as ordonné des commandements et des lois*, etc.; cela démontre qu'il équivaut à toutes les prescriptions religieuses.- 5 *honore ton père et ta mère*, aux mots *afin que vos jours et ceux de vos enfants se multiplient*; 6 *tu n'assassineras pas*, aux mots *vous périrez bientôt*, car celui qui tue sera tué; 7 *tu ne commettras pas d'adultère*, aux mots *vous ne suivrez pas l'élan de vos coeurs et de vos yeux*; or, dit R. Lévi, le coeur et les yeux sont des séducteurs qui entraînent l'homme vers le péché (comme organes de la convoitise), car il est écrit (Proverbes, XXIII, 26): *Mon fils, donne-moi ton coeur et tes yeux, je sais que tu es à moi*; 8 *tu ne voleras pas* répond aux mots *tu récolteras ton blé*, et non celui de ton voisin; 9 *tu ne témoigneras pas contre ton prochain fausement*, aux mots *je suis l'Eternel ton Dieu*; et il est dit: *L'Eternel Dieu de vérité*. Et que signifie ce dernier mot? R. Aboun dit: Il est le Dieu vivant et le roi de l'univers. R. Lévi dit: Le très-saint a dit qu'un faux témoignage contre son prochain équivaut au blasphème de nier Dieu comme créateur du ciel et de la terre; 10 *tu ne convoiteras pas la maison de ton voisin*, aux mots: *vous écrirez sur les frontons de ta maison*, et non de la maison de ton prochain²¹.

Si l'on considère que chaque phrase ou partie de phrase du Décalogue comparée à celle du Shema correspond à un commandement, la subdivision dans le Yerushalmi se présente ainsi:

- 1- Je suis le Seigneur ton Dieu.
- 2- Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi.
- 3- Tu n'élèveras pas le nom du Seigneur ton Dieu en vain.
- 4- Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier.
- 5- Honore ton père et ta mère.
- 6- Tu ne tueras pas.
- 7- Tu ne commettras pas d'adultère.
- 8- Tu ne voleras pas.
- 9- Tu ne témoigneras pas fausement contre ton prochain.
- 10- Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain.

L'observation de la subdivision que nous avons dans le Yerushalmi montre qu'au niveau du premier et du deuxième commandement, il y a une

²¹ Trad. Schwab, Le Talmud de Jérusalem, I. Traité des Berakhoth, 18-19. Les numéros des commandements sont propres au traducteur, ils ne se trouvent pas dans le texte hébreu.

différence entre cette subdivision d'une part et celle Philon et plus explicitement celle de Josèphe d'autre part. En effet, pour Josèphe, le premier commandement inclut le fait qu'il ne faut vénérer que Dieu, et le deuxième commandement commence avec l'interdiction des images. Cela dit que la phrase "Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi" fait partie du premier commandement, alors qu'il devient le deuxième pour le Yerushalmi. Les subdivisions actuelles dans la tradition juive se conforment majoritairement à cette subdivision que nous trouvons dans le Yerushalmi.

3.4. *Le Livre des Antiquités bibliques*

Le Livre des Antiquités bibliques, attribué à un Pseudo-Philon, contient le Décalogue. Pour certains, ce livre aurait été composé soit en hébreu soit en araméen au 1er siècle av. JC²². Cependant pour d'autres, sa forme finale date d'après 70, année de la destruction du Temple, à cause de la référence à la date de cette destruction en 19,7²³. Le livre des Antiquités bibliques n'existe plus que dans une version latine datant du 2è ou du 3è siècle ap. JC.

Si la datation de la rédaction du Livre des Antiquités bibliques était confirmée pour la fin de la première moitié du premier siècle avant JC, ce livre constituerait le tout premier témoignage écrit de la division du Décalogue, division indiquée par les petites formules introductives (j'ai établi pour eux que..., je leur ai ordonné de..., Je leur ai dit de..., etc.) qui accompagnent chaque commandement. Dans ce cas, le Pseudo-Philon serait antérieur à Philon lui-même de plus ou moins un demi-siècle. Cependant si l'on considère que la forme actuelle date d'après la destruction du temple en 70, cet écrit est contemporain des écrits de Josèphe.

Le Livre des Antiquités bibliques cite le Décalogue en deux endroits: en 11,6-13, et en 44,6-8. Il faut néanmoins préciser que ce livre parle de la "Loi de son alliance éternelle" ou des "commandements éternels" sans préciser qu'ils sont au nombre de dix.

Le passage de 11,6-13 est un véritable récit de la théophanie du Sinaï et du don du Décalogue. Globalement il suit la version d'Ex. Le texte du

²² J. Hadot, *Le Livre des Antiquités bibliques*, in A. Dupont-Sommer, M. Philonenko (eds.), *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Gallimard, Paris, 1987, 1227, et la note de XIX, 7, 1284.

²³ Dupont-Sommer, Philonenko (eds.), *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, CIX. La date dont il est question est le dix-septième jour du quatrième mois (Tammuz). Cette date fait-elle allusion à la prise de Jérusalem par Pompée en 63 av. JC (voir 1284) ou à la ruine de Jérusalem par Titus en 70 ap. JC (voir CIX) en accord avec Josèphe, *Guerre des Juifs*, VI, 94?

Décatalogue est suivi comme dans nos Bibles et il est élargi à la manière des Targumim. Cependant, il n'est pas autrement divisé en commandements. Une absence remarquée dans ce texte est celle de la phrase qui interdit d'avoir d'autres dieux. S'agit-il d'une omission involontaire ou l'auteur considère que l'idée de la phrase omise (volontairement) est contenue dans la phrase suivante: "Tu ne feras pas pour toi des dieux..."? Le commandement du sabbat, qui commence par le verbe "Garde" (Dt)²⁴ au lieu de "Souviens-toi" (Ex), est lié au repos qui a suivi les six jours de la création, une motivation d'Ex. L'interdiction de l'adultère précède celle du meurtre, alors que celle du vol est oubliée²⁵. Cet ordre, qui commence avec l'interdiction de l'adultère, semble s'accorder avec G contre M, même si on ne peut pas dire s'il s'accorde plutôt avec G (Ex) ou G (Dt). La convoitise concerne la maison et ce qu'elle contient. Ce commandement est plutôt raccourci.

En 44,6-7 le Décatalogue n'est pas cité comme texte suivi. Il est plutôt paraphrasé. Dieu s'indigne du fait que le peuple avait accepté chacun des commandements, mais il a fait autre chose. C'est dans ce passage qu'une formule introductive sépare chaque commandement de l'autre. Bien que cette formule manque pour le dernier commandement, elle permet d'identifier la division du Décatalogue. Le comptage des commandements dans ce passage n'aboutit pas au nombre de dix, mais seulement de neuf. C'est apparemment le tout premier commandement qui fait défaut, puisque l'énumération des commandements commence par "je leur ai dit de ne pas faire des idoles et ils ont accepté". Dans cette paraphrase du Décatalogue, l'interdiction de voler précède celle du meurtre et de l'adultère. Cet ordre ne s'accorde ni avec M ni avec G²⁶. Le dernier commandement (fin du v. 6) concerne d'abord la convoitise de la femme, puis celle de la maison comme en Dt, mais il n'est pas divisé en deux. Voici le texte du v. 6:

Comme les fils d'Israël s'éloignaient du Seigneur, le Seigneur dit: "Voici que je vais déraciner la terre et détruire tout le genre humain, car lorsque j'ai placé les choses sublimes sur le mont Sinaï, je me suis montré aux fils d'Israël dans la tempête et je leur ai dit de ne pas faire d'idoles et ils ont accepté de ne pas sculpter des images de dieux. J'ai établi pour eux qu'ils ne prendraient pas mon nom en vain et ils ont choisi

²⁴ Le verbe latin utilisé ici est *conservare*. Voir Pseudo-Philon, Les Antiquités bibliques, Tome 1, Introduction et texte critiques par D. J. Harrington, traduction par J. Cazeaux, SC 229, Paris, 1976, 120

²⁵ Voir Pseudo-Philon, Les Antiquités bibliques, Tome 1, 123. Contrairement à la note relative aux vv. 10-11 dans La Bible, Ecrits intertestamentaires, 1264-1265, qui dit que l'adultère est cité avant le vol.

²⁶ Il s'accorde par contre avec ce que nous connaissons en Jr 7,9.

de ne pas prendre pour eux mon nom en vain. Je leur ai ordonné de garder²⁷ le jour du sabbat et ils ont accepté de se sanctifier pour moi. Je leur ai dit d'honorer le père et la mère et ils ont promis de le faire. Je leur ai imposé de ne pas voler et ils ont accepté. Je leur ai ordonné de ne pas faire d'homicide et ils ont décidé de n'en pas faire. Je leur ai commandé de ne pas commettre l'adultère et ils n'ont pas refusé. J'ai établi pour eux qu'ils ne diraient pas de faux témoignages, qu'ils ne désireraient pas chacun la femme de son prochain, ni sa maison, ni tout ce qui lui appartenait²⁸."

3.5. Autres sources juives

Il est étonnant qu'aucun texte de la Mishna n'isole le Décalogue. Les différents commandements du Décalogue sont bien présents, cependant ils sont commentés de façon disparate et se noient dans la longue liste d'autres commandements. Ceci est le cas du Talmud de Babylone et du Midrash Rabba²⁹. Une indication du Talmud Babli Berakoth 12a signale qu'on a aboli la citation des dix paroles en dehors du Temple "à cause de l'insinuation des Minim"³⁰. C'est peut-être à cause d'une telle idée que dans le Talmud Babli le Décalogue n'est pas commenté comme un texte à part³¹. Il est d'ailleurs assez significatif que le Midrash Rabba ne contienne ni le texte ni le commentaire du Décalogue en tant qu'ensemble que ce soit en Exode ou en Deutéronome.

Il existe un petit midrash appelé "Midrash Aseret Ha-Diberot", c'est-à-dire le Midrash des dix paroles³². Cette petite collection de légendes mises en rapport avec les commandements du Décalogue est datée entre le 7^e et le 11^e

²⁷ Le verbe latin traduit ici est *custodire*. Voir Pseudo-Philon, Les Antiquités bibliques, Tome 1, 300.

²⁸ Trad. Hadot, Le livre des Antiquités bibliques, Ecrits Intertestamentaires, 1351.

²⁹ En Shemot Rabba 29, nous avons encore le commentaire d'Ex 20,1 et Shemot Rabba 30,1 commence le commentaire des Mishpatim (Ex 21). La lecture du Midrash donne l'impression que le commentaire du Décalogue a été enlevé, mais qu'auparavant il figurait dans son texte. Le Babli, Shabbat 88b-89a donne une liste non exhaustive (et intervient *לא חשש* et *וזכר*) des commandements du Décalogue.

³⁰ Voir chap. I Autour du Décalogue. Selon le Talmud Yerushalmi, Berakoth I,8, les Minim supposent que le Décalogue est le seul à avoir été révélé à Moïse sur le mont Sinai.

³¹ Voir le chapitre I Autour du Décalogue, 19-21.

³² Pour la bibliographie, voir A. Jellinek, *Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdische Literatur. Erster Theil, Dritte Auflage*, Jerusalem, 1967, 62-90. Pour la traduction voir A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur jüdischen Ethik, Buchstaben- und Zahlen-Symbolik*, IV Band, Leipzig, 1909, 68-121.

siècle. Dans ce midrash qui suit généralement le texte d'Ex³³, l'ordre des commandements s'accorde avec celui de la tradition juive majoritaire que nous avons citée à partir du texte du Talmud Yerushalmi, Berakoth 3c. Il faut cependant remarquer que le dernier commandement manque puisque le texte de ce midrash s'arrête au neuvième commandement. Le numéro de chaque commandement est identifié avant de citer son texte comme le font la plupart des Targumim

On trouve encore le Décalogue dans d'autres textes moins importants par rapports à ceux qui ont été cités et qui ne le contiennent pas. On peut citer à titre d'exemple le Yalkut Shim'oni qui commente le texte biblique. Le commentaire de la version d'Ex est plus long que celui de la version de Dt. Il faut néanmoins remarquer que le texte du Décalogue n'est pas complet, le Yalkut Shim'oni se contente des premiers mots du texte³⁴ et s'étend ensuite sur le commentaire³⁵.

La plupart des textes targumiques comme le Neophiti, le Pseudo-Jonathan et les targumim fragmentaires vont dans ce même sens en indiquant expressément "première parole", et "deuxième parole", alors qu'ailleurs ils se contentent d'indiquer le début de chaque commandement par la formule "mon peuple, enfants d'Israël". C'est probablement là une manière de rappeler quelle est la subdivision du Décalogue qu'il faut adopter au niveau du premier et du deuxième commandement³⁶. Contrairement aux Targumim cités, le Targum Onqelos suit M sans ajouter de tels commentaires³⁷, alors que certains Targumim fragmentaires comme T-Frag F et T-Frag CC indiquent la division de tous les commandements pour le texte qu'ils contiennent.

Dans son commentaire sur Dt 5,16, Ibn Ezra dit que אנכי (c'est-à-dire: Je suis le Seigneur ton Dieu...) ne fait pas partie du Décalogue et qu'en fait le

³³ Le texte du quatrième commandement ajoute les mots "comme le Seigneur ton Dieu t'a ordonné" que nous avons normalement en Dt. On peut encore signaler que ce Midrash contient la forme וְכִיּוֹם (et au jour) que nous avons en G et chez certains témoins qumrâniens, alors que le texte de M (Ex,Dt) lit וְיוֹם (et le jour). Voir la discussion dans les chapitres IV et V.

³⁴ On peut relever que pour la version de Dt, le Yalkut Shim'oni utilise le verbe זָכַר au commandement IV, alors que ce verbe est normalement propre à la version d'Ex.

³⁵ Pour la bibliographie, voir יצחק שילוני ילקוט שמעוני על התורה (Y. Shiloni (ed.), Yalkut Shim'oni al ha-Torah), Exode: Jérusalem, (1977), 444-470; Deutéronome: Jérusalem, 1991, 98-102. La date la plus ancienne qu'on assigne à Shim'on ha-Darshan, auteur du Yalkut est le 11^e siècle. Voir Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, 341-342.

³⁶ La nécessité de préciser quel est le premier et le second commandement peut aussi être un indice de l'existence des traditions différentes de subdivision du Décalogue, en tout cas à l'époque de la rédaction de ces Targumim.

³⁷ Voir Sperber (ed.), The Bible in Aramaic, 122-123.

premier commandement est *לֹא יִהְיֶה לְךָ* (c'est-à-dire: Tu n'auras pas d'autres dieux...). Il voit alors deux commandements dans *לֹא תַחַמֵּד* (c'est-à-dire: Tu ne convoiteras pas) qui revient deux fois³⁸. Ibn Ezra méritait d'être signalé parce qu'il représente une autorité de l'époque du Moyen Age qui ne s'accorde pas avec la tradition juive majoritaire bien établie³⁹.

3.5. *Le Décalogue dans le "Taryag Mitzvot" (les 613 commandements de la Torah)*

Ni le texte de la Mishna, ni celui du Talmud n'isole les 613 commandements de la Torah. Cependant on trouve souvent les allusions à ces commandements lorsque ces textes identifient le type de commandement transgressé dans tel ou tel cas⁴⁰. Dans le Talmud Babli, Makkot 23b-24a, on parle des 613 commandements de la Torah, dont 611 transmis par Moïse et deux donnés directement par Dieu⁴¹. Cependant le Talmud ne donne pas une liste suivie de ces commandements.

Moïse Bloch a pensé que ces chiffres proviennent d'une réaction contre certains judéo-chrétiens qui voulaient réunir judaïsme et christianisme, ce qui explique que ce mêmes chiffres soient tardifs⁴². Récemment Nodet et Talyor ont soutenu cette même hypothèse⁴³.

L'histoire des 613 commandements montre que la tradition juive n'a jamais été unanime quant à l'identification de leur rang. Nous allons donner deux exemples, d'un auteur ancien et d'un autre moderne, qui montrent la position du Décalogue parmi les 613 commandements.

³⁸ On peut consulter les commentaires d'Ibn Ezra dans les différentes éditions des Mikra'ot Gedolot. Cette division d'Ibn Ezra correspond exactement à celle que l'église luthérienne a adoptée. Voir plus loin.

³⁹ A l'époque moderne d'autres juifs pensent que ce verset ne constitue pas encore le commandement de Dieu. Cassuto, Exodus, 241 dit: "I am the Lord your God, etc. This verset contains no command, only a proclamation announcing the speaker".

⁴⁰ Pour la Mishna, on peut citer Pessahim 5,4; Yoma 8,8; Rosh Hashana 4,8; Shavuot 1,6; 2,4; Menahot 5,2; etc.

⁴¹ Pour cette question des commandements transmis par Moïse et ceux qui ont été donnés directement par Dieu, voir le chapitre I. En principe, les 611 commandements s'obtiennent en comptant la valeur numérique du mot Torah (תורה: ת=400, ו=6, ר=200, ה=5) et non en comptant leur nombre dans le Pentateuque.

⁴² M. Bloch, "Les 613 lois", REJ 1 (1880) 197-211.

⁴³ Nodet, Taylor, Essai sur les origines du Christianisme, 241-247.

3.5.1. Moshe ben Maimon

Dans sa Mishné Torah, "Livre des commandements" (Sefer ha Mitzvot), Moshe ben Maimon, dit Maimonide (1135-1204), donne les 613 commandements dans un ordre particulier⁴⁴. D'une part, il énumère les commandements en séparant les positifs des négatifs dans deux listes différentes. D'autre part, Maimonide ne suit pas la disposition du texte biblique allant des commandements de Genèse à ceux du Deutéronome, mais il semble suivre un ordre de priorité. En effet, dans les deux listes, il parle des commandements relatifs à Dieu, puis ceux qui concernent le culte avant de parler de ceux qui concernent la vie civique de tous les jours⁴⁵. Dans la liste qu'il donne, le texte du Décalogue se présente donc ainsi⁴⁶:

Je suis le Seigneur ton Dieu (1 p).

Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face (1 n).

Tu ne te feras pas d'idole etc. (2 n).

Tu ne te prosterner pas devant elles (5 n).

Tu ne prendras pas le nom du Seigneur ton Dieu en vain⁴⁷ (62 n).

Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier (155 p).

Tu ne feras aucun ouvrage (320 n).

Honore ton père et ta mère (210 p).

Tu ne tueras pas (289 n).

Tu ne commettras pas d'adultère (347 n).

⁴⁴ Il existe une traduction française: M. Maïmonide, Le livre des commandements, Séfèr Hamitsvot, Traduit, commenté et annoté par A.M. Geller, Avant-propos de G. Vadnai, Introduction d'E. Levinas, Lausanne, 1987. Pour le texte hébreu, que cette traduction suit, on peut consulter מִשְׁנֵה תּוֹרָה הַיָּד הַחֻקִּים לְרִבְנֵי מֹשֶׁה בֶּר מִיָּמֵינָּה זצ"ל, en 7 vol. Volume 1, סֵפֶר הַמִּצְוֹת מִדֵּע אֲחֵבָה, Jerusalem, année non citée. On peut également consulter la traduction anglaise et un texte hébreu légèrement différents de celui que nous venons de citer: Maimonides, Mishneh Torah, The Book of Knowledge, Edited according to the Bodleian (Oxford) Codex with Introduction, Biblical and Talmudical References. Notes and English Translation by Moses Hyamson, Jerusalem-New York, 1974. Ici les commandements sont cités de manière succincte, le texte étant beaucoup plus court que dans l'édition citée dont nous avons la traduction en français. Cela fait par exemple que le commandement négatif 347 qui interdit les relations sexuelles avec la femme d'un autre homme, cite uniquement Lv 18,20, alors que dans la suite de ce même commandement, tel qu'il est dans le premier texte cité, nous avons également la citation d'Ex 20,14 // Dt 5,18.

⁴⁵ Les explications de ces commandements et leur arrangement par Maïmonide suivent un ordre précis en 14 livres. A part les éditions déjà citées, voir encore I. Twersky, Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah), Yale Judaica Series XXII, New Haven, London, 1980, 254-320.

⁴⁶ Le texte de chaque commandement tel qu'il est donné suit l'édition hébraïque citée.

⁴⁷ Le mot hébreu utilisé ici est לִשְׁוֹא (en vain) qui suit la version de Dt.

Tu ne voleras pas (243 n).

Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain (285 n).

Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain (265 n).

Et tu ne désireras pas la maison de ton prochain (266 n).

On voit que du texte du Décalogue, Maïmonide en tire 14 commandements dont 3 positifs et 11 négatifs. Le fait qu'en Dt 5,21 il y ait deux verbes différents (תחמור et תחמור) fait également que ce verset contienne deux commandements différents. Ceci est aussi valable pour la source moderne citée plus bas. Il est intéressant de remarquer que le dédoublement de ce commandement cite deux fois la maison, alors qu'en Dt 5,21 l'utilisation de deux verbes différents vise à distinguer la femme du reste de ce qui appartient au prochain.

3.5.2. Philip Blackman

Dans la liste que nous avons en appendice de l'édition de la Mishna faite par Philip Blackman⁴⁸, l'ordre des commandements suit le texte biblique du Pentateuque. C'est-à-dire que le premier commandement se trouve en Gn 1,22, alors que le dernier est en Dt 31,19. Même si l'auteur ne le précise pas, il est cependant possible qu'il se base sur une tradition ancienne bien établie.

Les commandements du Décalogue qui apparaissent normalement en deux endroits, Ex et Dt, ne sont cités qu'une fois dans la suite des commandements contenus en Ex. Le texte du Décalogue est cité entre les numéros 25 à 38, ce qui donne 14 commandements. Cependant Dt 5,21b, qui utilise un verbe différent de 5,21a, est encore cité à part au numéro 416, ce qui ajoute un commandement négatif de plus et fait en tout 15 commandements, dont 3 positifs et 12 négatifs.

Ces commandements sont ainsi identifiés: Le premier chiffre avant le texte indique le rang du commandement parmi les 613. Le chiffre entre parenthèse indique le rang dans la liste des commandements positifs ou négatifs, ces deux catégories étant signalées par la lettre p ou n.

25 Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte (12 p).

26 Tu n'auras pas d'autres dieux (14 n).

27 Tu ne te feras pas d'idole ni aucune forme (15 n).

28 Tu ne te prosterner pas devant eux (16 n).

⁴⁸ P. Blackman (ed.), *Mishnayot, Volume VII: Supplement and Index*, New York, (1964), 67-88.

- 29 Et tu ne les adoreras pas (17 n).
 30 Tu ne prendras pas le nom du Seigneur ton Dieu en vain (18 n).
 31 Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier (13 p).
 32 Tu ne feras aucun ouvrage (19 n).
 33 Honore ton père et ta mère pour que tes jours se prolongent (14 p).
 34 Tu ne tueras pas (20 n).
 35 Tu ne commettras pas d'adultère (21 n).
 36 Tu ne voleras pas (22 n).
 37 Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain (23 n).
 38 Tu ne convoiteras pas (24 n).
 416 Tu ne désireras pas la maison de ton prochain (245 n).

Une comparaison rapide de ces deux sources permet de remarquer que Blackaman voit 15 commandements du texte du Décalogue, alors que Maïmonide en voit 14. Cette divergence est due au fait que dans l'appendice à la Mishna donné par Blackman, le texte "tu ne les adoreras pas" (Ex 20,5) est considéré comme un commandement à part. Cependant, Maïmonide qui ne le cite même pas explicitement, le considère comme faisant partie du commandement précédent (tu ne te prosterner pas devant elles).

Les disparités dans l'identification et le dénombrement des 613 commandements de la Torah sont connues depuis longtemps⁴⁹. Le texte du Décalogue nous offre ici l'exemple d'un cas concret de cette disparité.

Ce qui est significatif est que sur le plan de la division des "dix paroles", il n'y a pas d'unanimité.

4. Dans la tradition chrétienne

4.1. Le Nouveau Testament

Dans la tradition chrétienne, la subdivision du Décalogue est légèrement différente de celle de la tradition juive. Il faut remarquer que comme la Mishna, le NT ne cite pas le Décalogue comme un texte entier. Quelques commandements du Décalogue sont cités ensemble. L'observation de ces commandements montre que non seulement ils ne s'accordent pas toujours

⁴⁹ Dans l'Avant-Propos de la traduction française du livre de Maïmonide, George Vadnai rappelle qu'aux 12^e et 13^e siècles, trois grands Moïse ont consacré des ouvrages aux 613 commandements "en dressant chacun, une liste exhaustive, différente". Voir Maïmonide, *Le livre des commandements*, 7. Voir également Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, 249-253.

avec l'ordre connu dans M ou dans G, mais encore que le NT comporte un ordre particulier pour le commandement relatif aux parents.

Dans les évangiles, le Décalogue est mis sur les lèvres de Jésus lui-même. Cependant Jésus parle des "commandements" sans préciser que c'est le Décalogue. C'est donc une partie du Décalogue que nous avons en Mt 19,18-19; Mc 10,19; Lc 18,20; Rom 13,9 et Jc 2,11⁵⁰:

Mt 19,18 λέγει αὐτῷ, Ποίας; ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Τὸ Οὐ φονεύσεις, Οὐ μοιχεύσεις, Οὐ κλέψεις, Οὐ ψευδομαρτυρήσεις, 19.19 Τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καί, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Lesquels?, lui dit-il. Jésus répondit: Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne porteras pas de faux témoignage, 19,19 honore le père et la mère et aime ton prochain comme toi-même.

Mc 10,19 τὰς ἐντολὰς οἶδας· Μὴ φονεύσης, Μὴ μοιχεύσης, Μὴ κλέψης Μὴ ψευδομαρτυρήσης, Μὴ ἀποστερήσης, Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα.

Tu connais les commandements: Ne tue pas, ne commets pas d'adultère, ne vole pas, ne porte pas de faux témoignage, ne fais pas de tort, honore ton père et la mère.

Lc 18,20 τὰς ἐντολὰς οἶδας· Μὴ μοιχεύσης Μὴ φονεύσης, Μὴ κλέψης Μὴ ψευδομαρτυρήσης, Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα. Ne commets pas d'adultère, ne tue pas, ne vole pas, ne porte pas de faux témoignage, honore ton père et la mère.

Les trois citations du Décalogue par Jésus montrent que seuls les commandements de la deuxième partie du Décalogue sont cités. Jésus ne cite pas les premiers commandements jusqu'à celui qui se rapporte au sabbat ainsi que le tout dernier concernant la convoitise⁵¹. L'énumération de ces commandements suffit pour savoir comment ils sont divisés, chaque injonction correspond à un commandement. On sait que pour l'ordre des commandements contre le meurtre, l'adultère et le vol, Mt et Mc s'accordent avec M alors que Lc s'accorde avec G (Dt). Que les mêmes commandements soient rapportés dans un ordre différent, mais qui s'accorde avec une tradition existante (soit M soit G), montre que nous sommes en face d'une question de rédaction de ces textes. En effet, Jésus n'a pas prononcé deux versions différentes en même temps. David Flusser pense que Jésus a

⁵⁰ Pour le texte, voir Nestle-Aland (eds.), *Novum Testamentum Graeca et Latine*, Editio XXVII, Stuttgart, 1994.

⁵¹ Beauchamp pense que Jésus aurait omis de citer les commandements concernant Dieu parce qu'à l'époque de l'Evangile "l'on ne connaissait pas de juif adorant à la fois le Dieu de l'alliance d'Israël et "Baal", ni rendant un culte à quelque image". Voir P. Beauchamp, *D'une montagne à l'autre. La loi de Dieu*, Paris, 1999, 17,117.

réellement prononcé la version de Mt qui correspond à M⁵². Ce qui est cependant intéressant à remarquer est que toutes les sources s'accordent pour placer le commandement relatif aux parents après celui qui interdit le faux témoignage. Cette disposition est une particularité du texte du NT⁵³.

Mt et Mc ajoutent chacun un commandement inconnu du Décalogue: aimer son prochain comme soi-même de Lv 19,18 et ne pas faire de tort, autrement inconnu du canon juif. Ce commandement se trouve en Sir 4,1 et il est également cité en 1Cor 6,8 et 7,5. Cependant, la plupart des commentateurs disent que c'est une application libre du 9^e et du 10^e commandement⁵⁴ ou une réminiscence de plusieurs passages qui intègrent l'idée de la justice.⁵⁵

Rom 13,9 τὸ γὰρ Οὐ μοιχεύσεις, Οὐ φονεύσεις, Οὐ κλέψεις, Οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται [ἐν τῷ] Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

Les commandements: Tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas et tous les autres se résument dans cette parole: Tu aimeras ton prochain comme toi-même.

Jc 2,11 ὁ γὰρ εἰπὼν, Μὴ μοιχεύσης, εἶπεν καί, Μὴ φονεύσης· εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις φονεύεις δέ, γέγονας παραβάτης νόμου.

Celui qui a dit: Ne commets pas d'adultère, a dit également ne commets pas de meurtre. Si tu ne commets pas d'adultère mais tu commets le meurtre tu transgresse la loi.

Ces deux derniers passages, comme celui de Luc, s'accordent avec l'ordre de G (Dt) pour les commandements VI-VIII. Remarquer qu'en Jc 2,11, le commandement contre le vol n'est pas cité. Il est intéressant de

⁵² D. Flusser, "Do not Commit Adultery", "Do not Commit Murder", Textus 4, S. Talmon (ed), Jerusalem, 1964, 220-224.

⁵³ C. A. Evans, Mark 8:27-16:20, WBC 34B, Nashville, 2001, 96, dit que ce commandement est placé à la fin de la liste probablement parce qu'il promet une longue vie et finit avec la note par laquelle l'homme a commencé.

⁵⁴ W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus, ThHK II, Berlin, 1959, 211; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, KEK, 2. Band, Göttingen, 1967; W. L. Lane, The Gospel According to Mark. The English Text with Introduction, Exposition and Notes, NIC 2, Grand Rapids, Michigan, 1974, 366 (cet auteur parle de l'application des 8^e et 9^e commandements); R. Pesch, Das Markusevangelium, II. Teil, Kommentar zu Kap. 8,27-16,20, HTC II, Freiburg, Basel, Wien, 1977, 139; R. G. Bratcher, A Translator's Guide to the Gospel of Mark, Helps for Translators, London, New York, Stuttgart, (1981), 133; E. E. Ellis, The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research, Tübingen, 1991, 95; E. Trocmé, L'Évangile selon Saint Marc, CNT II, Deuxième série, Genève, 2000, 265; Evans, Mark 8:27-16:20, 96-97; C. Focant, L'évangile selon Marc, CbNT 2, Paris, 2004, 390.

⁵⁵ E. P. Gould, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark, ICC, Edinburgh, 1907, 191.

remarquer que lorsqu'on parle des commandements dans le NT, lorsqu'on veut en donner des exemples, se sont les derniers commandements qui ressortent, les commandements qu'on dit être ceux de la "deuxième table"⁵⁶.

D'autres passages du NT citent indirectement les thèmes des commandements du Décalogue avec d'autres thèmes comme la cupidité, la méchanceté, etc. Ici nous donnons seulement l'ordre des thèmes des commandements du Décalogue. Mt 5,21.27: meurtre, adultère; Mt 15,19: meurtre, adultère, vol; Mc 7,21-22: vol, meurtre, adultère; 1Cor 6,9-10: adultère, vol; etc. Cependant nous ne croyons pas que ce genre de listes que nous trouvons dans le NT tienne compte de l'ordre des commandements du Décalogue.

4.2. En dehors du NT

Puisque le texte du NT n'identifie pas la division du Décalogue, c'est dans les écrits d'auteurs chrétiens qu'il faut la chercher. Contrairement à la division de la tradition juive, pour la tradition chrétienne le verset "Je suis le Seigneur ton Dieu..." (Ex 20,2; Dt 5,6) est pris non pas comme premier commandement mais comme préambule. Dans ses Homélies sur l'Exode VIII, Origène l'expliquait ainsi: "Mais cette parole n'est pas encore l'expression d'un commandement, elle indique l'identité de son auteur"⁵⁷.

Au sein même du christianisme, il y a deux traditions de subdivision du Décalogue, celle de l'Eglise catholique et luthérienne d'un côté, et celle de l'Eglise orthodoxe, réformée et anglicane de l'autre.

La divergence au sujet de la subdivision du Décalogue remonte déjà à l'époque patristique. Elle est liée aux pères grecs d'une part, et aux pères latins d'autre part. Deux figures peuvent être considérées comme représentant ces deux traditions: il s'agit d'Origène et d'Augustin.

4.2.1. Origène

⁵⁶ Cette expression est utilisée par les modernes comme si effectivement la deuxième table contenait les cinq derniers commandements du Décalogue. Voir par exemple A. Schenker, "Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs" in W. Lesch, M. Loretan (hrsg.), *Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst*, 145-159. (A. Schenker, *Recht und Kult im Alten Testament*, 52-66).

⁵⁷ Origène, *Homélies sur l'Exode*, Texte latin, Introduction, Traduction et Notes, par M. Borret, SC 321, Paris, 1985, 242,243.

Dans ses homélies sur l'Exode VIII, Origène ne commente pas tout le Décalogue, il se contente d'expliquer "au moins les débuts". Cependant ces "débuts" sont suffisamment commentés pour comprendre la subdivision qu'il adopte:

Voici le premier commandement: "Tu n'auras point d'autres dieux que moi." Et la suite: "Tu ne te feras point d'idole, ni aucune figure de ce qui est dans le ciel en haut, de ce qui est sur la terre en bas, de ce qui est dans les eaux sous la terre; tu ne les adoreras point, ni ne les serviras. Car, moi, je suis le Seigneur ton Dieu, un Dieu jaloux, qui punis les péchés des pères sur les enfants, jusqu'à la troisième et la quatrième générations pour ceux qui me haïssent, et faisant miséricorde à des milliers pour ceux qui m'aiment et gardent mes préceptes."

D'aucuns pensent que cet ensemble forme un seul commandement. A ce compte-là, on n'atteindra point le nombre de dix commandements, et alors où sera la vérité du terme décalogue? Au contraire, une coupe suivant notre distinction précédente mettra en évidence le chiffre exact des dix commandements. Bref, voici le premier commandement: "Tu n'auras point d'autre dieux que moi", et le second: "Tu ne te feras point d'idole, ni aucune figure", etc.⁵⁸

Cette subdivision d'Origène qui suppose que le dixième commandement englobe tout ce qui est convoitise a été adoptée par l'Eglise orthodoxe, l'Eglise réformée et l'Eglise anglicane.

4.2.2. Augustin

Augustin précise le rang de chaque commandement au moins à deux reprises dans ses sermons au peuple (Sermon VIII, 1^{ère} série et CCL 2^e série):

Or la loi comprend dix commandements. Le premier commandement ordonne de n'adorer qu'un seul Dieu à l'exclusion de tout autre, et de en faire aucune idole. Voici le second: "Vous ne prendrez pas en vain le nom du votre Dieu;" et le troisième: "Observez le jour du sabbat," mais spirituellement, et non pas d'une manière toute charnelle, comme les Juifs. Ces trois commandements se rapportent à l'amour de Dieu. Mais comme "toute la loi et les prophètes sont renfermés dans ces deux commandements," (Matth., XXII,40) c'est-à-dire l'amour de Dieu et l'amour du prochain, après avoir entendu ce qui se rapporte à l'amour de Dieu, l'unité, la vérité, le repos, considérez ce qui concerne l'amour du prochain. "Honorez votre père et votre mère," c'est le quatrième commandement. "Vous ne commettrez point de fornication;" c'est le cinquième. "Vous ne tuerez point," c'est le sixième. "Vous ne déroberez point;" c'est le septième. "Vous ne ferez point de faux témoignage;"

⁵⁸ Origène, Homélies sur l'Exode VIII,2, Trad. Borret, 244,245.

c'est le huitième. "Vous ne désirerez point le bien de votre prochain;" c'est le neuvième. "Vous ne convoiterez point son épouse;" c'est le dixième⁵⁹.

Le sermon VIII plus long intervertit les deux derniers commandements. La discussion sur le groupement des commandements du Décalogue est donnée dans son deuxième livre sur les Sept livres des Questions sur l'Héptateuque⁶⁰:

1. On demande comment on doit diviser les dix préceptes de la loi. Faut-il en compter quatre jusqu'à celui de la sanctification du sabbat, qui se rapportent à Dieu? Et six autres dont le premier est ainsi conçu: "Honorez votre père et votre mère", qui se rapportent au prochain; ou bien les premiers sont-ils au nombre de trois et les seconds au nombre de sept⁶¹? Ceux qui portent à quatre les premiers, terminent ainsi le premier: "Vous n'aurez pas d'autres dieux que moi", et font commencer le second à ces mots: "Vous ne vous ferez point d'idoles", etc., où il est défendu de se faire des images de dieux pour les honorer, et ils ne voient qu'un seul précepte dans celui-ci: "vous ne désirerez pas la femme de votre prochain, vous ne désirerez pas non plus sa maison", et le reste, jusqu'à la fin. Au contraire ceux qui n'en comptent que trois d'une sorte et sept de l'autre, ne voient qu'un précepte dans tout ce qui se rapporte à l'obligation de n'honorer qu'un seul Dieu, et de ne rien adorer pour Dieu excepté lui, et ils divisent le dernier en deux et en font un de celui-ci: "Vous ne convoiterez point la femme de votre prochain", et un autre de ce qui suit: "Vous ne convoiterez point la maison de votre prochain". Toutefois ni les uns ni les autres ne doutent qu'il n'y ait dix, attendu que l'Ecriture même l'affirme.

2. Pour moi, je trouve préférable de les diviser en trois et sept, parce que les trois premiers qui se rapportent à Dieu semblent mieux rappeler l'idée de la Trinité à quiconque y regarde de plus près. En effet ces mots: "Et vous n'aurez point d'autres dieux que moi", se trouvent complétés et expliqués par la défense d'adorer des idoles. Quant au désir de posséder la femme de son prochain et celui de s'approprier sa maison, ce sont deux péchés différents l'un de l'autre qu'au dernier ainsi conçu: "vous ne convoiterez point la maison de votre prochain", ... Or le législateur semble avoir distingué entre la convoitise de la femme et celle des choses qui appartiennent

⁵⁹ St Augustin, Sermon CCL, Oeuvres Complètes XVIII: Sermons au peuple, II^e série, Trad. Péronne, Ecalte, Vincent, Carpentier, Barreau, Texte latin et Notes de l'édition des Bénédictins, Paris, 1872, 285. Pour le Sermon VIII, voir Oeuvres XV, 664-672.

⁶⁰ Dans le cinquième livre qui traite des questions sur le Deutéronome, Augustin saute le texte du Décalogue.

⁶¹ Il faut rappeler ici que dans la tradition juive, cette distinction identifie les cinq premiers commandements qui contiennent le nom de Dieu et les cinq derniers qui ne le contiennent pas. Une tradition midrashique signale que les cinq premiers ont été donnés à Israël seul, alors que les cinq derniers ont été donnés aux autres nations. Voir *Pesiqa Rabbati* 21, *eser devarim*, cité par M. Weinfeld, "The Uniqueness of the Decalogue and its Place in Jewish Tradition", in B. Z. Segal, G. Levi (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem, 1990, 1-44. Voir spécialement 34.

au prochain, quand il commence ainsi: "Vous ne convoiterez point la femme de votre prochain, et continue en disant: "vous ne convoiterez ni la maison du prochain", et n'ajoute le reste, qu'à cette dernière défense. Car après avoir dit: "vous ne convoiterez point la femme de votre prochain", il n'ajoute pas aussitôt ni sa maison, ni son champ, ni son serviteur, etc. Ce qu'il réunit ainsi semble ne faire qu'un seul précepte et se distingue de celui où la femme seule a été nommée. Au contraire celui où il est dit "vous n'aurez pas d'autres dieux que moi", semble recevoir son complément dans ce qui suit. En effet à quoi tendent ces paroles: "Vous ne vous ferez point d'idoles, ni aucune statue et vous n'adorerez ni les choses qui sont en haut, dans le ciel, ni celles qui sont en bas, sur la terre, ou qui sont dans l'eau sous la terre, et vous ne les honorerez point", sinon à ce qui avait été dit plus haut: "Vous n'aurez point d'autres dieux que moi"?⁶²

Cette justification de la subdivision du Décalogue par Augustin a influencé l'Eglise catholique et l'Eglise luthérienne. Il y a cependant une différence entre les deux Eglises, qui remonte déjà à l'époque de la rédaction des deux catéchismes de Martin Luther en 1529⁶³. Cette différence est que l'Eglise catholique s'accorde avec l'ordre d'Augustin qui suit la version massorétique du Deutéronome au sujet de la neuvième et la dixième parole, alors que l'Eglise luthérienne suit la version d'Exode qui considère l'interdiction de la convoitise de la maison comme précédant celle de la convoitise de la femme ainsi que d'autres biens de son prochain⁶⁴. Il faut cependant remarquer que Luther suit également une tradition qui existait avant lui. Les deux sermons cités d'Augustin s'accordent avec Ex (Sermon CCL = Eglise luthérienne) et avec Dt (Sermon VIII = Eglise catholique)⁶⁵.

⁶² St Augustin, Les sept livres des Questions sur l'Héptateuque, Oeuvres Complètes VII, 571,572. Il faut considérer comme une erreur le titre du tome septième dans cette édition "Ouvrages exégétiques sur le Nouveau Testament" puisque ce tome contient les traités sur la Genèse, sur la Genèse au sens littéral, les Locutions, et les Questions sur l'Héptateuque.

⁶³ M. Luther, Le Catéchisme en notre langue (le Grand Catéchisme), Oeuvres, Tome VII, Genève, 1962, 17-153; Le Petit Catéchisme, à l'usage des pasteurs et des prédicateurs peu instruits, 155-189. On trouve encore le Décalogue dans les oeuvres de Luther comme dans "Une manière simple de prier", 203-212, etc.

⁶⁴ En se basant sur le texte d'Ex 20, Saint Thomas d'Aquin, Les commandements, Introduction, traduction et notes par un moine de Fontgombault, Paris, 1970, 222-237, considérait également que l'interdiction de la convoitise de la femme du prochain constitue le dixième commandement, alors que celle des biens constitue le neuvième.

⁶⁵ A part Saint Thomas d'Aquin cité plus haut, voir Saint Bonaventure, Les dix commandements, Traduction, introduction et notes de Marc Ozilou, Paris, 1992, 138, 140. A la p. 138 Saint Bonaventure dit "Il ajoute ensuite deux autres préceptes en même temps: "Tu ne convoiteras pas le bien de ton prochain, ni ne désireras son épouse". A la p. 140, il dit: "Dans le neuvième, est prescrite la libéralité du cœur et la concupiscence des biens temporels est interdite. Dans le dixième, est prescrite la pureté de l'esprit et la

Précisons néanmoins que la division d'Augustin, dans les deux sermons, considère le commandement contre l'adultère comme étant au cinquième rang, alors que ceux qui sont contre le meurtre et le vol sont respectivement sixième et septième. Cette division qui s'accorde avec G (Dt) n'est pas suivie par les deux églises citées. Celles-ci s'accordent avec l'ordre de M. Dans ses autres écrits, Augustin lui-même suit l'ordre de M lorsqu'il évoque ces commandements sans discuter leur rang dans le Décalogue (De la Cité de Dieu XVIII,41; Traité sur l'Evangile de Jean III; Explication de l'Épître aux Galates, Livre unique; etc.).

En ce qui concerne les commandements VI à VIII, disons donc que dans les écrits d'Augustin on trouve les deux ordres de M et de G (Dt). Cependant, lorsqu'il précise le rang de chaque commandement, il s'accorde avec l'ordre de G (Dt). Si donc nous devons nous baser sur Augustin pour identifier la lecture de la Vetus Latina, c'est cet ordre que nous adopterions.

5. Synthèse

Pour récapituler, il n'est donc pas facile de déterminer la subdivision du Décalogue, les longues traditions de sa subdivision étant différentes. Que ce soit la division en commandements ou en versets, il n'y a pas d'accord entre différentes traditions. En général les chrétiens prennent comme préambule du Décalogue ce que les Juifs, dans leur majorité, considèrent comme le premier commandement⁶⁶. Pour avoir dix commandements, les orthodoxes, les

concupiscence de la chair est interdite". Cependant dans le même ouvrage, Bonaventure parle également de la convoitise du bien d'autrui comme étant le dixième commandement (50) et il l'explique par le fait qu'il y a plus de nuisance dans la concupiscence du cœur à l'égard de l'épouse qu'à l'égard d'un bien temporel. Voir 163.

⁶⁶ Cela apparaît dans des formes abrégées du Décalogue qui se trouvent spécialement dans les livres de catéchisme.

On voit pourtant que dans certains catéchismes protestants comme celui de l'église de Genève en 1545 ainsi que celle de Heidelberg en 1563, le premier commandement est compris ainsi: "Ecoute Israël, Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait sortir de la terre d'Egypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autre Dieu devant moi". Voir O. Fatio (ed.), Confessions et Catéchismes de la foi réformée, Genève, 1986, 57, 70.

Le Catéchisme de l'Eglise catholique, Paris, 1992, 431, inclue également Ex 20, 2 dans le premier commandement qui comprend les v. 2-5a. Par ailleurs, on voit que la citation biblique du dixième commandement pose problème dans ce Catéchisme de l'Eglise catholique, p. 510, parce qu'elle se présente ainsi "Tu ne convoiteras (...) rien de ce qui est à ton prochain (Ex 20, 17). Tu ne désireras ni sa maison, ni son champ, ni son serviteur ou sa servante, ni son boeuf ou son âne: rien de ce qui est à lui (Dt 5, 21). Les pointiers dans la citation du texte d'Ex 20 sont expliquées par le fait que ce texte ne correspond ni à l'ordre du Deutéronome ni à la justification de St Augustin pour la séparation du neuvième et du dixième commandement.

réformés comme les anglicans divisent en deux ce que les Juifs considèrent comme le deuxième commandement; et les catholiques comme les luthériens divisent en deux ce que les Juifs considèrent comme le dixième commandement.

Au niveau du premier et du deuxième commandement, la division adoptée par la tradition juive majoritaire est d'abord attestée par les Targumim Neophiti et Pseudo-Jonathan. Le passage du Talmud Yerushalmi qui adopte la même division à ce niveau se basait donc sur une tradition plus ancienne et bien établie.

Il faut remarquer que les témoignages écrits les plus anciens sur la subdivision du Décalogue (Philon et Josèphe) soutiennent la subdivision adoptée par l'Eglise orthodoxe et les Eglises réformées, la première partie du premier commandement étant considérée par ces Eglises comme préambule souvent intégré au premier commandement. Dans l'étude du texte du Décalogue, nous suivrons également cette dernière subdivision. Cependant, ce choix découle plutôt d'une tradition que d'une analyse théologique de la subdivision du Décalogue⁶⁷.

⁶⁷ Pour la justification de tel ou tel choix de subdivision dans le Décalogue, à part les anciennes discussions patristiques, on peut encore voir Charles, *The Decalogue*, 16-19; L. Pirot, A. Clamer (eds.), *La Sainte Bible, Texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique*, Tome I, 2^e partie Exode, Paris, 1956, 172-183; J. E. Huesman, *Exodus, The Jerome Biblical Commentary*, London-Dublin-Melbourne, 1968, 56-58; Cassuto, *Exodus*, 252; Durham, *Exodus*, 284-299; Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus*, 544-576.

IV

ETUDE CRITIQUE DES TEMOINS TEXTUELS

Dans ce chapitre, chaque commandement sera présenté à part, sauf les commandements VI-VIII dont le texte est court, mais spécialement parce qu'ils posent la question de leur ordre entre l'hébreu de M¹ et le grec de G. Les témoins textuels cités sont ceux qui ont été identifiés dans le chapitre II: le texte massorétique: M; les textes de Qumrân² qui seront identifiés à la manière des DJD; le Pentateuque Samaritain: Sm et son targum araméen: T-Sm; le Papyrus Nash³: PapNash; les textes targumiques: T- suivi de l'indication du targum concerné, comme T-O: Targum Onqelos, etc.; la Peshitta: S et la Vulgate: V⁴. La numérotation des versets du Décalogue était déjà un sujet de division dans la tradition juive⁵, ici nous suivons celle de la BHS.

Certains écrits de Qumrân, spécialement les phylactères, contiennent des graphies pleines à morphèmes longs sur lesquelles nous ne nous attarderons pas. Milik pense que cela est dû à une "prononciation récitative des textes sacrés et liturgiques"⁶.

¹ Certaines différences au sein même du texte hébreu, et surtout leur signification théologique, sont étudiées par F. L. Hossfeld, *Der Dekalog, Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, OBO 45, Freiburg/Schweiz, Göttingen, 1982.

² Il existe plusieurs fragments contenant quelques mots seulement du Décalogue que ce soit dans sa version d'Exode ou du Deutéronome. Ces fragments ne seront que très peu utilisés par la suite.

³ Au niveau de la lecture du papyrus et de la reconstruction des mots manquants nous suivons Würthwein, *The Text of The Old Testament*, 144. En effet, sur ces deux points il y a quelques divergences entre les auteurs.

⁴ Les petites variations spécifiques à chaque traduction ne seront pas prises en considération. On peut signaler par exemple pour la Peshitta les différences textuelles entre Ex 20, 3 et Dt 5, 7 où le nom de Dieu est au pluriel en Ex (אלהים) et au singulier en Dt (אל); et pour la Vulgate la différence de construction des phrases entre Ex 20, 4 et Dt 5, 8, etc.

⁵ Voir le chapitre III sur la Division du Décalogue, 96-98.

⁶ DJD VI, 37. Ces graphies sont particulièrement visibles dans les péricopes bibliques copiées dans les phylactères anciens : Ex 12,43-13,16; Dt 5,1-6,9; Dt 10,12-11,21. Voir DJD VI, 38.

Ce chapitre nous permettra de considérer chaque cas en soi; une observation globale des cas qu'on peut mettre ensemble sera faite dans le chapitre suivant.

1. Préambule (Ex 20,2 // Dt 5,6)

אֲנִי: Je suis⁷. M (Ex,Dt), Sm, T-Sm, 1Qphyl, 4QDeut^j, 4QDeut⁸, 4Qphyl G, 4Qphyl J, 8Qphyl 3, XQphyl 3, אָנָה T-O, T-N, T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag 110, T-Frag P (Ex)⁹, T-Frag Br (Dt), 'Εγώ εἰμι G (Ex), ego sum V (Ex) | 'Εγώ G (Dt), ego V (Dt) | אָנָה אָנָה T-Frag G (Ex), אָנָה אָנָה S (Ex,Dt).

La question que posent les traductions en grec, en latin et en syriaque est qu'on peut penser, a première vue, que le texte hébreu que les traducteurs avaient sous les yeux était différent de celui que nous avons dans M. On peut effet penser que G et V ont lu une fois אֲנִי et une autre אָנָה, et que S a lu אָנָה. Il faut aussi dissiper le doute que peut susciter la lecture de certains textes targumiques.

Dans M, le mot אֲנִי revient 22 fois en Ex et 54 fois en Dt. Sauf dans quatre cas, les targumim rendent ce mot par אָנָה. Dans ces quatre cas les targumim remplacent le pronom personnel par le terme "ma Memra"¹⁰.

Cependant on trouve aussi le mot אֲנִי dans le texte de T-Frag 110 et T-Frag F. Il faut remarquer qu'à part le T-O, les autres targumim introduisent généralement les différents commandements par une expression pratiquement analogue עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (mon peuple, mon peuple, fils d'Israël). Cette expression peut se présenter ailleurs avec quelques variantes comme dans T-N, T-PsJ en Dt où le mot עַמִּי (mon peuple) apparaît une seule fois, ainsi que dans T-Frag 110 et T-Frag P où nous lisons בֵּית (maison) au lieu de בְּנֵי (fils). Le אֲנִי qu'on trouve dans T-Frag 110 et T-Frag F précède cette même expression et ne fait donc pas partie du texte du Décalogue lui-même. Il reprend par contre le mot hébreu qui identifie le commandement qui va être

⁷ Toutes les autres occurrences citées dans cette présentation devraient être traduites de cette même manière.

⁸ Les deux témoins de la quatrième grotte de Qumrân ont une graphie pleine אֲנִי. Pour la question des graphies pleines et défectives, voir l'étude du mot suivant אֱלֹהֵיךָ-אֱלֹהִים.

⁹ Dans les textes targumiques on trouve les deux formes textuelles: אָנָה et אֲנִי. Voir ci-dessous la discussion sur ces deux formes.

¹⁰ Les quatre cas sont Ex 4,12; 4,15; Dt 18,19; 31,23. Dans ces cas T-O utilise le terme מִמְרֵי (ma Memra) alors que T-N utilise l'expression אָנָה בְּמִמְרֵי (moi dans ma Memra). T-PsJ s'accorde avec T-O en Ex 4,15 ainsi qu'en Dt 18,19; 31,23; et il s'accorde avec T-N en Ex 4,15.

“commenté”. La phrase du préambule dans ces fragments contient אֲנִי. Par contre le mot אֲנִי se trouve bien dans T-Frag Br en Dt.

Cette divergence de la forme textuelle dans les targumim peut s'expliquer par le fait que ces fragments araméens qui comportent אֲנִי le reprennent simplement de l'hébreu.

On peut dire que le terme אֲנִי qu'on trouve dans les targumim correspond bien à l'hébreu et qu'on n'a pas à imaginer une autre forme textuelle à la base des Targumim.

L'observation des deux livres d'Ex et de Dt montre que G rend le mot אֲנִי principalement par ἐγώ¹¹. Sur 22 occurrences en Ex, G utilise l'expression ἐγώ εἰμι quatre fois en 3,6; 4,10; 20,2; 20,5 et deux fois εἰμι en 3,11; 4,10¹². Sur 54 occurrences en Dt, G utilise la même expression ἐγώ εἰμι seulement deux fois en 5,9 et 31,2. Une fois, soit en Dt 31,23, G utilise le pronom personnel à la troisième personne du singulier¹³.

En quoi les six occurrences de ἐγώ εἰμι sont-elles particulières et qu'est-ce qu'elles ont de commun?

En Ex 3,6 Dieu révèle son identité à Moïse, en Ex 4,10 (deuxième occurrence du M) Moïse dévoile son infirmité buccale devant Dieu, en Ex 20,2 Dieu révèle son identité au peuple, en Ex 20,5, qui est parallèle à Dt 5,9 Dieu révèle un aspect de son identité, en Dt 31,2 Moïse dévoile au peuple un aspect de son identité (son âge).

¹¹ J. W. Wevers, *Text History of the Greek Exodus*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, MSU XXI, Göttingen, 1992, 240, dit que l'expression ἐγώ εἰμι est normalement utilisée pour rendre soit אֲנִי soit אִנִּי, lorsque ce pronom est un sujet d'une phrase nominale. Le même auteur faisait remarquer que le εἰμι est une amplification d'Origène. Voir Wevers, *Text History of the Greek Deuteronomy*, 32,55.

¹² Nous ne traitons pas autrement ces deux cas isolés de εἰμι qui nous semblent découler du libre choix du traducteur.

¹³ En hébreu le texte n'identifie pas celui qui parle, le discours direct de la fin du verset est à la première personne. C'est par déduction qu'on peut comprendre que c'est le Seigneur, et non Moïse comme on serait tenté de le croire en lisant le v. 22. Le verset grec, au contraire, fait comprendre expressément que c'est Moïse qui parle à Josué, et le Seigneur est aussi évoqué expressément par Moïse, ce qui met la fin du verset dans un discours indirect. Les mss hébreux contiennent cette phrase. Kennicott (ed.), *Vetus Testamentum Hebraicum cum Variis Lectionibus*, 431, signale un manuscrit, le n° 17 de sa liste, qui n'a pas la phrase אֲשֶׁר נִשְׁכַּעְתִּי לָדֶם וְאֲנִי אֹהִיָּה עִמָּךְ. (que j'ai juré pour eux et moi je serai avec toi). Cependant Kennicott ne dit pas que dans ce ms cette phrase est remplacée par l'équivalent du G (ὅτι ὤμοσεν κύριος αὐτοῖς, καὶ αὐτὸς ἔσται μετὰ σοῦ que le Seigneur a juré pour eux, et lui-même sera avec toi). Pour l'identification et le contenu de ce ms voir B. Kennicott, *Dissertatio Generalis in Vetus Testamentum Hebraicum cum Variis Lectionibus ex Codicibus Manuscriptis et impressis*, Brunovici, 1783, 347.

On remarque que trois occurrences sont dans le Décalogue, et trois autres sont en dehors de celui-ci. Quatre fois l'expression fait référence à Dieu, et deux fois en dehors du Décalogue elle fait référence à Moïse.

Ce que les six occurrences ont de commun est que le sujet révèle son identité, ou un aspect de son identité. C'est plutôt leur particularité qui pose problème. En effet, on se rend compte que l'expression ἐγώ εἰμι n'est pas limitée à Dieu puisqu'à deux reprises elle fait référence à Moïse, et cela apparaît aussi bien en Ex qu'en Dt. En plus cette expression ne traduit pas toujours אֲנִי de l'hébreu parce que G l'utilise de temps en temps pour traduire אֱלֹהִים. Dans le contexte de révélation, l'expression אֲנִי יְהוָה est rendue par ἐγώ εἰμι κύριος en Ex 7,5; 8,18; 14,4; 14,18; 15,26; 29,46 (première occurrence), et par ἐγώ κύριος en Ex 6,2; 6,6; 6,29; 7,17; 10,2.

Cette enquête au sujet du texte de G montre qu'on ne peut pas se baser sur sa traduction de ἐγώ εἰμι ou de ἐγώ pour se prononcer sur sa *Vorlage* en hébreu. C'est pour cela qu'il faut considérer la traduction ἐγώ de G en Dt 5,6 comme venant de אֲנִי attesté pratiquement par tous les témoins textuels¹⁴. La traduction de V est jugée comme celle de G¹⁵.

L'observation du texte de S montre aussi que la traduction אֲנִי אֲנִי ne suppose pas forcément une *Vorlage* différente de celle que nous avons dans M. Cette traduction de S, et avec elle celle de G et de V, semble se baser sur une interprétation théologique. En effet elle est utilisée pour toutes les occurrences où il est question de l'expression אֲנִי יְהוָה¹⁶, alors que pour le pronom אֲנִי elle n'est utilisée que rarement comme en Ex 3,6; 7,17; 20,2; 20,5; Dt 5,6; 5,9. Le texte de S limite l'utilisation de cette expression אֲנִי אֲנִי à Dieu lorsqu'il révèle son identité. On le remarque particulièrement par exemple en Dt 32,39 où la même expression revient deux fois, une fois pour rendre אֲנִי אֲנִי et une deuxième fois pour rendre אֱלֹהִים, alors qu'au v. suivant, Dt 32,40, le pronom אֲנִי est simplement rendu par אֲנִי.

L'utilisation de ce double pronom en S, et du pronom plus le verbe être en G et en V découle plus d'une interprétation théologique que d'un état textuel. Cette utilisation peut également découler d'une manière de traduire comme nous l'avons en T-Frag G qui utilise également un double pronom אֲנִי אֲנִי alors qu'il vient de citer le mot אֲנִי hébreu. Il faut donc s'en tenir au M.

¹⁴ Wevers, Notes on the Greek Text of Exodus, 308, fait remarquer que pour le traducteur d'Exode il n'y a pas de différence entre les deux formes hébraïques de ce pronom.

¹⁵ V traduit le terme אֲנִי par *ego sum* cinq fois, soit en Ex 3,6; 3,11; 20,2; 20,5; Dt 5,9.

¹⁶ Y compris les passages comme Ex 29,46 (deuxième occurrence), 31,13; et Dt 29,5 qui, dans G, semblent se baser sur un texte différent.

On ne peut manquer de signaler que dans cette interprétation exégétique, les deux sources, G et S, veulent respecter Dieu, en tout cas elles lui donnent une singularité¹⁷. Dans cette entreprise, S va plus loin que G.

אלהיך: Ton Dieu. M (Ex,Dt), Sm (Ex,Dt), PapNash, 1Qphyl¹⁸, XQphyl 3 | 4QDeut¹, 4QDeut^a | אלוהיכה 4Qphyl B | אלהיכה 4Qphyl G, 4Qphyl J | אלהיך T-Sm (Ex,Dt), T-O (Ex,Dt).

Le texte araméen mis de côté¹⁹, les témoins hébreux nous donnent deux graphies différentes. En comparant plusieurs témoins hébreux, on se rend compte que les graphies pleines et défectives se retrouvent aussi dans d'autres mots comme מצותי-מצותי, לוא-לא, אנכי-אנכי, etc.

Cette différence de graphie est plutôt liée à la lecture. En effet, les ו de plus ou de moins sont des *matres lectionis*, qui facilitent la lecture d'un mot sans en modifier le sens. Normalement les *matres lectionis* indiquent par leur présence dans un texte que celui-ci est tardif. Emmanuel Tov fait cependant remarquer que leur présence dans un texte fait seulement comprendre que ce texte a été tardivement copié, sa première rédaction pouvant être plus ancienne²⁰. Le seul élément qu'on peut tirer de cette remarque sur le plan textuel est que la forme du M pour ce mot est plus ancienne que la forme avec *mater lectionis* que nous avons dans certains témoins qumrâniens.

La graphie spéciale de 4Qphyl B et 4Qphyl J אלוהיכה est aussi tardive. Si cette graphie peut rendre compte d'une certaine évolution de l'écriture à un

¹⁷ Pour une vue plus large sur cette interprétation en grec, voir D. Barthélemy, Les Devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaphéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien, VTS X, Leiden, 1963, 69-78.

¹⁸ Le mot אלהיך (ton Dieu) se voit dans le fragment 9 qui contient une partie du v. 7 et du v. 9. Voir D. Barthélemy, J. T. Milik, et. al., Qumran Cave I, DJD I, Oxford, 1955, 73, planche 14, n° 13. On peut penser que le même mot dans le v. 6 était écrit de la même manière.

La reconstruction textuelle des autres témoins de Qumrân comme 1QExode (cf. DJD I, 51), 4QpaléoExode^m (cf. P. W. Skehan, E. Ulrich, J. E. Sanderson, Qumran Cave 4, IV Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts, DJD IX, Oxford, 1992, 100) et 4QDeut^a (cf. DJD XIV, 131-132), soutient également la même écriture que M. Une observation globale des textes qumrâniens montre qu'ils contiennent aussi bien des écritures pleines que défectives.

¹⁹ A part la forme du T-O complètement défective, les autres sources targumiques donnent encore différentes formes comme אלהיכון ou encore אלקיכון. Cependant ces formes araméennes ne sont pas prises en considération dans la discussion concernant les formes défectives ou pleines.

²⁰ Tov, Textual Criticism of the Hebrew Bible, 224.

certain moment de l'histoire, elle n'apporte pas grand-chose sur le plan du contenu textuel.

C'est aussi pour cela que dans la suite de cette étude la question des écritures pleines et défactives ne sera pas autrement abordée.

En effet, plus d'un auteur a remarqué que la particularité des écrits de Qumrân est entre autres l'utilisation des *matres lectionis*. Or cette utilisation était courante au 2^e et 1^{er} siècle av. J.C.²¹. On sait donc qu'à cette époque on pouvait intervenir sur le texte pour y introduire les *matres lectionis*. L'orthographe du texte à ce niveau semble avoir été moins importante.

אֲשֶׁר הוֹצִאתִיךָ: Qui t'ai fait sortir. M (Ex,Dt), Sm (Ex,Dt), 4QPaléo Gen-Ex^{l22}, 4QDeut^a, 4Qphyl B, 4Qphyl J, 8Qphyl 3²³, XQphyl 3²⁴ | ὁς τίς ἐξήγαγόν G (Ex), ὁ ἐξήγαγών G (Dt) | אֲשֶׁר הוֹצִאתִיךָ: Qui t'ai fait monter. S (Ex), אֲשֶׁר הוֹצִאתִיךָ: Qui t'ai fait sortir. S (Dt).

Tous les témoins hébreux consultés s'accordent sur la forme de cette expression aussi bien en Ex qu'en Dt²⁵. En général les autres témoins textuels la traduisent de la même manière dans les deux passages. La question qui se pose est que dans G la conjugaison de ce verbe n'est pas la même. Il faut remarquer que le texte de S contient aussi une différence entre les deux formes verbales, cependant cette différence est d'un autre ordre. Elle est liée à la différence du verbe utilisé dans chaque occurrence et non la différence de conjugaison du même verbe dans les deux occurrences. Dans le texte de S nous lisons en Ex אֲשֶׁר הוֹצִאתִיךָ (qui t'ai fait monter), alors qu'en Dt nous avons אֲשֶׁר הוֹצִאתִיךָ (qui t'ai fait sortir). En Gn 15,7 c'est ce dernier verbe qui est correctement utilisé. En Ps 81,11 nous avons une phrase presque parallèle à celle du Décalogue mais qui utilise le verbe עלה (monter) et S le traduit bien par le même verbe que nous avons en Ex 20,2. Nous pouvons considérer le verbe "monter" utilisé en Ex 20,2 comme résultant d'une interprétation de la part des traducteurs de S.

²¹ B. J. Roberts, *The Old Testament Text and Versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions*, Cardiff, 1951, 16. Il dit que les *matres lectionis* ne faisaient probablement pas partie du texte dans le sens strict, et n'étaient là que pour guider la prononciation.

²² Voir DJD IX, 41.

²³ Le mot אֲשֶׁר est lacunaire dans les fragments de ce phylactère.

²⁴ Dans ce manuscrit la graphie est אֲשֶׁר הוֹצִאתִיךָ.

²⁵ La Minḥat Shai signale qu'il est écrit הוֹצִאתִיךָ dans le Talmud Yerushalmi. Voir l'édition citée des Mikra'ot Gedolot, 296; Voir également Z. Betser, Jedidah Solomon Raphael Norzi, *The Addenda to Minḥat Shay. Critical Edition and Introduction* (Hebrew), Jerusalem, 1997, 141.

Les deux formes textuelles du même verbe en G (indicatif aoriste actif, participe aoriste actif) ne supposent pas nécessairement une *Vorlage* différente, nous mettons de telles différences de formulation dans la langue d'arrivée sur le compte des traducteurs différents²⁶. Il faut remarquer que cette expression, dans cette même forme, ne revient que trois fois dans toute la Bible, et que les trois occurrences se trouvent dans le Pentateuque. La troisième occurrence se trouve en Gn 15,7. Dans ce passage le texte de G s'accorde avec la forme du Dt. Une forme légèrement différente se trouve plusieurs fois ailleurs dans la Bible. L'observation des livres d'Ex et de Dt montre que la forme du Dt est utilisée dans la tradition d'Ex (Ex 29,46) et vice versa (Dt 9,26)²⁷.

עבדים M (Ex, Dt), 1Qphyl, 4QDeutⁱ, 4QDeut^a, 4Qphyl B, 4Qphyl G, 4Qphyl J, 8Qphyl 3, XQphyl 3, Sm (Ex, Dt), T-Sm (Ex) | δουλείας G (Ex,Dt), עבדותא T-O (Ex,Dt), חבסא S (Ex,Dt), servitutis V (Ex,Dt) | עבדי T-N (Ex) עבדיה T-Sm (Dt) | שיעבוד עבדי T-N (Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag F, T-Frag G, T-Frag S | שעבוד עבדיהון T-Frag 110, T-Frag P.

Le terme hébreu עבדים tel qu'il se présente peut être analysé comme un substantif masculin pluriel: les serviteurs (ou les esclaves). Tous les témoins hébreux ont la forme de M. Cependant toutes les anciennes traductions ont compris l'expression בית עבדים comme signifiant "maison de servitude", avec quelques nuances des élargissements targumiques comme בית שיעבוד עבדי (maison de servitude des esclaves). On ne peut donc pas imaginer une autre leçon différente du M que les traductions auraient suivie.

En considérant l'arrangement du texte dans PapNash, on peut penser qu'il ne contenait probablement pas l'expression מבית עבדים (de la maison de servitude). En effet, en tenant compte de la longueur des autres phrases, on peut dire qu'il n'y avait pas de place pour ces mots. Généralement ceux qui ont fait des reconstructions des mots manquants sont d'accord avec cette opinion. C'est seulement récemment que Ephraim E. Urbach a inclus cette expression dans sa reconstruction²⁸. L'observation de cette reconstruction montre effectivement qu'il y a un déséquilibre entre la première phrase et le reste du texte, cette première étant beaucoup plus longue que les autres. Il

²⁶ La question des formulations différentes reviendra au sujet des harmonisations en G. Voir chapitre V sur l'Etude des Variantes.

²⁷ Voir Wevers, *Text History of the Greek Exodus*, 218-219.

²⁸ E. E. Urbach, "The Role of the Ten Commandments in Jewish Worship", in B. Z. Segal, G. Levi (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem, 1990 161-189. Urbach propose plusieurs autres innovations au niveau de la reconstruction des mots et de leur emplacement probable sur le même papyrus.

faut d'ailleurs remarquer qu'Urbach n'est pas suivi, et que les reconstructions ultérieures ne contiennent pas cette expression non plus²⁹. Nous restons de l'avis que l'expression מבית עבדים (de la maison de servitude) ne faisait pas partie du contenu du PapNash³⁰.

2. Commandement I (Ex 20,3 // Dt 5,7)

לא: Ne pas. M (Ex,Dt), Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), 4QDeut¹, 4QDeut^a, 4Qphyl B, 4Qphyl G, 4Qphyl J, 8Qphyl 3, XQphyl 3, PapNash³¹, G (Ex,Dt), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Dt)³², T-Frag F (Ex), T-Frag G (Ex), T-Frag S (Ex), T-Frag Q (Ex), T-Frag Br (Dt), S (Ex,Dt), V (Ex,Dt) | כי לא: Car, ne pas. 1Qphyl.

1Qphyl est un témoin isolé parmi toutes les sources consultées. Le plus qu'il contient, כי, n'est attesté nulle part ailleurs. Comment comprendre la valeur de ce כי que 1Qphyl est seul à contenir?

Si l'on se limite au début du phylactère qui contient le texte du Décalogue, on peut constater que ce mot כי se trouve ici (Dt 5,7) comme un plus par rapport à M, et une deuxième fois au v. 14 comme une variante au ו de M³³. Les deux כי n'ont donc pas la même valeur.

Par contre on trouve la même construction כי לא dans M en Ex 34,14, où le mot כי introduit toute une liste de prescriptions que certains qualifient aussi de "décalogue"³⁴. On voit donc bien une similitude entre le כי d'Ex 34,14 en M et celui de Dt 5,7 en 1Qphyl. Ce כי a le rôle de renforcer une proposition d'affirmation qui, comme c'est le cas dans ces deux occurrences, peut avoir

²⁹ Par exemple יוסף נוד, על חרס וגומא, כתובות ארמיות ועבריות מימי בית שני, המשנה והתלמוד: Joseph Naveh, On Sherd and Papyrus. Aramaic and Hebrew Inscriptions from the Second Temple, Mishnaic and Talmudic Periods, Jerusalem, 1992, 34 (hébreu).

³⁰ Charles, The Decalogue, XXVIII, pense que PapNash étant produit en Egypte, devait, probablement pour des raisons de prudence, éviter de dire que l'Egypte est une "maison de servitude".

³¹ Pour ce verset le témoignage du PapNash est une reconstruction. Cependant on voit bien que dans d'autres versets où il est question de לא, PapNash a une écriture pleine לא, comme les deux témoins qumrâniens cités avant lui.

³² Selon la Bible Polyglotte de Madrid, cette phrase a été omise du ms par homoioteleutie. Voir Diez Macho (ed.), Biblia Polyglotta Matritensia, L. 2. Exodus, 151.

³³ Voir le sujet de cette variante dans le commandement IV.

³⁴ Voir ce texte au chapitre I: Autour du Décalogue. En se basant sur une telle formulation de 1Qphyl, on peut dire que les injonctions du "décalogue" d'Ex 34 commencent au v. 14 et non au v. 11 comme beaucoup le pensent.

une forme négative³⁵. Dès lors il ne serait pas étonnant que le scribe du phylactère ou celui du texte qu'il aurait copié, ait connu cette manière de renforcer un discours, une manière qu'il trouvait déjà dans le texte de M (Ex 34,14, etc.). Il a donc pu ajouter le même כִּי pour renforcer les prescriptions du texte du Dt qu'il allait commencer à énumérer.

יְהִי: Il y aura. M (Ex,Dt), Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), 1Qphyl, 4QDeutⁱ, 4QDeutⁿ, 4Qphyl G, 4Qphyl J, 8Qphyl 3, XQphyl 3, les textes targumiques³⁶ | ἔσονται: Ils seront. G (Ex,Dt)

Le texte de G (Ex,Dt) donne ce verbe au pluriel. Cependant cela ne suppose pas une *Vorlage* différente, ce pluriel est dû au pluriel des mots qui suivent et qui exigent une conjugaison au pluriel en grec. On peut expliquer un tel fait par cette phrase de Marguerite Harl: "Le traducteur juge de son droit, qui est aussi pour lui un devoir, d'harmoniser, d'explicitier, de décrypter, d'élucider les métaphores, de remplacer un mot hébreu par sa valeur symbolique, de résoudre une aporie en traduisant par un "à peu près" qui fait sens dans le contexte"³⁷. Cette remarque n'enlève en rien le littéralisme observé ailleurs dans le texte de G.

Dans le sens inverse de G, Alexander Sperber³⁸ disait que les mots suivants, c'est-à-dire אֱלֹהִים אֲחֵרִים impliquent le singulier. Il dit qu'il faut rendre ces mots non pas par "d'autres dieux", mais par "un autre dieu". Il se base sur le rapprochement entre 1S 6,20 et Jos 24,19 d'une part, ainsi qu'Ex 32,8 et Neh 9,18 d'autre part. Dans les premiers passages les attributs du mot אֱלֹהִים sont au singulier, alors que dans les deuxièmes passages ces attributs sont au pluriel. La nouvelle édition de la JPS ne suit plus un tel raisonnement puisqu'elle rend l'expression par "other gods".

³⁵ P. Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique, Rome, 1923, reimpr. 1987, 164a-b, 502-503; P. Joüon, T. Muraoka, A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three: Syntax Paradigms and Indices, Subsidia biblica 14/II, Roma, 1996, 617-618. Pour les formes affirmatives, voir par exemple un bon nombre parmi les déclarations solennelles de Dt 32.

³⁶ La plupart des textes targumiques indiquent les premiers mots hébreux de ce commandement II avant d'en donner une traduction. Nous avons donc la forme de leur source qui correspond à M, ce qui rend inutile l'observation de leur propre texte en traduction araméenne.

³⁷ M. Harl, "La Bible d'Alexandrie dans les débats actuels sur la Septante", in Y. Goldman, C. Uehlinger (eds.), La double transmission du texte biblique. Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker, OBO 179, Fribourg Suisse, Göttingen, 2001, 7-24. Voir 15.

³⁸ A. Sperber, "A New Bible Translation. Preliminary Studies", in S. Liberman (ed.), Alexander Marx Jubilee Volume, On the Occasion of His Seventieth Birthday. English Section, New York, 1950, 547-580. Voir spécialement 564.

על-פני: Devant ma face. M (Ex,Dt), 1Qphyl, 4QDeut^a, 4Qphyl J, 4Qphyl L, 8Qphyl 3, XQphyl 3, PapNash, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), G (Dt), V (Ex,Dt)³⁹ | בר מני: En dehors de moi. T-O, T-N (Ex,Dt), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex), T-PsJ (Dt), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), לחי חני: En dehors de moi. S (Ex,Dt), πλην ἐμοῦ: En dehors de moi. G (Ex).

Tous les témoins hébreux attestent l'expression על-פני. C'est spécialement dans les différentes traductions, targumim, syriaque, que cette expression est comprise et interprétée comme signifiant "en dehors de moi" ou "excepté moi". C'est aussi de la même manière que traduit G en Ex. Même si la traduction de G πλην ἐμοῦ s'écarte de la littéralité de M, elle ne suppose pas nécessairement une forme différente dans sa *Vorlage*. La même explication donnée au sujet du mot précédent est également valable dans ce cas.

3. Commandement II (Ex 20,4-6 // Dt 5,8-10)

פסל: Idole. M (Ex,Dt), G (Ex,Dt)⁴⁰, 1Qphyl, 4QDeutⁱ, 4QDeut^a, 4Qphyl G, XQphyl 3, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex), V (Ex, Dt) | חל גל: Toute idole. S (Ex,Dt).

Le texte de S est un témoin isolé pour le plus qu'il contient, un plus équivalent à un כל hébreu. La progression littéraire dans le texte de S semble plus aisée et le כל qui suit se justifie par le premier כל. Cependant si on peut penser que le traducteur de S a trouvé פסל כל (toute idole) dans le texte hébreu qu'il avait sous les yeux, il faudrait reconnaître que celui-ci était très isolé. Ce mot pourrait avoir été ajouté en S par harmonisation avec un autre texte.

וכל: Et tout. M (Ex), 4QDeut^{a41}, 4Qphyl G, 4Qphyl J, XQphyl 3, Sm (Ex, Dt), T-Sm (Ex,Dt), G (Ex, Dt), S (Ex, Dt), T-O (Ex), T-N (Ex,Dt), T-PsJ

³⁹ Bien que le texte de V contienne deux versions différentes "coram me" en Ex, et "in conspectu meo" en Dt, les deux nous semblent avoir le même sens.

⁴⁰ L'utilisation du terme εἰδωλον en G (Ex) et de γλυπτὸν en G (Dt) est une question interne au grec: elle n'est pas autrement traitée dans ce travail. Voir Wevers, *Text History of the Greek Deuteronomy*, 133.

⁴¹ Avec une écriture pleine וכל.

(Ex,Dt), T-Frag 110 (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex) T-Frg Br (Dt)⁴², V (Ex, Dt) | כל: Tout. M (Dt), T-O (Dt) | om T-Frag P (Ex).

Plusieurs témoins attestent וכל aussi bien en Ex qu'en Dt. Les fragments de 1Qphyl ne permettent pas de déterminer la version qu'il soutient. Cependant notre observation de la reconstruction que fait Barthélemy entre les fragments 8 et 11 nous fait penser que 1Qphyl soutient également le texte d'Ex. En effet après le mot פסל (idole), le fragment 8 nous semble se déchirer dans le ו qui ferait partie du mot וכל. Il est difficile de se prononcer sur le PapNash dont le texte est lacunaire justement à cet endroit. Presque tous ceux qui ont fait des reconstructions des mots manquants dans ce papyrus, ont jugé bon d'écrire וכל en accord avec M (Ex) et ils le placent au début de la troisième ligne. Seul Urbach note כל et le place à la fin de la deuxième ligne. Pour lui le PapNash s'accorde donc avec le texte de M (Dt)⁴³.

Ce que nous pouvons dire est que les deux variantes sont attestées, la première qui s'accorde avec le texte d'Ex étant nettement et majoritairement plus attestée que celui de Dt. Nous avons d'ailleurs remarqué qu'un targum fragmentaire (T-Frag P) ne contient simplement pas ce mot dans son texte d'Ex. Vu l'attestation de la présence de וכל (ou כל), on peut considérer le moins de T-Frag P comme une omission.

On ne peut manquer de remarquer que la leçon de M (Dt) n'est attestée que par T-O (Dt) dont on sait qu'il dépend de lui. A partir de cette constatation, il faut se demander si la leçon de M (Dt) n'est pas secondaire⁴⁴.

על-משל: Sur la troisième. M (Ex), 4QDeut⁴⁵, XQphyl 3, PapNash, Sm (Ex,Dt), G (Dt), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag 110

⁴² Puisque T-Frag Br a צלם וצורה וכל דמו (une forme ou image ou toute ressemblance). Doit-on dire qu'il soutient la leçon וכל ou qu'il arrive à cette leçon par un élargissement targumique?

⁴³ Urbach, "The Role of the Ten Commandments in Jewish Worship", fac-similé et texte du PapNash insérés entre les 164 et 165.

⁴⁴ La comparaison des témoins textuels permet à André Lemaire d'aller dans le même sens. A. Lemaire "Le Décalogue: Essai d'histoire de la rédaction", in A. Caquot, M. Delcor (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen-Vluyn, 1981, 259-295. Voir spécialement 267.

Tout au long de ce chapitre, nous observons les cas où M (Dt) semble secondaire en nous basant simplement sur le témoignage des autres témoins textuels. Une vue d'ensemble et un avis personnel seront donnés au chapitre V sur l'Etude des variantes.

⁴⁵ La reconstruction du début de la même expression en 4QDeut⁴⁵ n'est pas déterminante. Voir DJD XIV, 80.

(Ex,Dt), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex), S (Ex,Dt)⁴⁶ V (Ex,Dt) | ועל-שלישם: Et sur la troisième. M (Dt), 4Qphyl G, 4Qphyl J, 4Qphyl L, 4Qphyl O, T-Sm (Ex,Dt), | ἕως τρίτης: Jusqu'à la troisième. G (Ex).

Comme le mot précédent, la grande majorité de témoins attestent על sans la conjonction de coordination *waw* (ו) aussi bien en Ex qu'en Dt, de nouveau en accord avec le texte de M (Ex). M (Dt) est soutenu principalement par les phylactères. La suite de l'observation du texte montrera que nous avons ici le seul cas de l'utilisation de conjonction de coordination *waw* (ו), où M(Dt) est soutenu par une majorité de phylactères dont nous avons le témoignage contre M (Ex).⁴⁷

Par contre dans G (Ex) nous avons la traduction ἕως τρίτης⁴⁸ qui pourrait supposer l'hébreu עד-שלישם (jusqu'à la troisième [génération]). Cependant nous n'avons pas trouvé une telle variante parmi les manuscrits hébreux⁴⁹ ou ceux d'autres langues que nous avons consultés. Nous mettons cette leçon du G (Ex) sur le compte de l'interprétation du traducteur. Il faut souligner que la préposition ἐπι utilisé en Dt rend mieux le על hébreu.

Nous n'ignorons pas la possibilité d'interpréter la variante du G (Ex) comme un *sebir* (סביר)⁵⁰. Il s'agit des cas où l'on propose une lecture plausible en marge de la leçon du M. Pour l'exemple de la préposition על écrit alors qu'on attendrait עד à ce même endroit, on peut citer le cas de Gn 49,13. Dans cette hypothèse on peut penser que le traducteur de G (Ex) a abondé dans ce sens, en prenant le על dans son sens plausible de עד.

⁴⁶ Les deux formes ne sont pas tout à fait identiques dans le texte de S qui a אגגגג en Ex et אגגגג en Dt. Malgré la différence de forme, on peut remarquer l'absence de conjonction dans les deux passages.

⁴⁷ Il faut remarquer que 1Qphyl, 4Qphyl B, 8Qphyl 3 et 4Qmez A sont lacunaires pour ce point.

⁴⁸ C'est le ms Vaticanus (B) qui a cette leçon alors que le ms Alexandrinus (A) contient ἐπι τρίτην (sur la troisième) comme en Dt 5,9. Les principales éditions de G (Brooke-McLean, Rahlfs, Wevers) suivent la versions du ms B.

⁴⁹ Cette variante ne se trouve pas dans les mss de Qumrân. Ni Kennicott (ed.), *Vetus Testamentum Hebraicum*, ni De Rossi, *Variae Lectiones Veteris Testamenti librorum*, ne mentionnent une telle variante parmi les nombreux manuscrits hébreux qu'ils ont consultés.

⁵⁰ Pour le cas du *sebir* en général, voir C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, 187ss. Ginsburg dit que le *sebir* est une sorte de *qere*. Voir également I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Massorah*. Trans. and Ed. E. J. Revell, *Massoretic Studies* 5, Missoula, 1980, § 109,110, 62-64.

Cependant toute la question est de savoir si le traducteur du G (Ex) a trouvé ce *sebir* ou s'il a décidé lui-même que ç'en était un⁵¹.

Il faut également remarquer que contrairement à certaines leçons des mss de G (Ex) qui s'accordent avec la forme de G (Dt), les témoignages des leçons variantes de G (Dt) qui s'accordent avec G (Ex) sont très rares⁵².

γενεας: Génération. G (Ex,Dt⁵³), S (Ex,Dt) T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag S (Ex), V (Ex,Dt) | > M (Ex,Dt), 4QDeutⁱ, 4QDeut^a, 4Qphyl J, 4Qphyl L, XQphyl 3, S (Ex,Dt), PapNash.

Le mot "génération" que nous avons en plus dans G, S, T et V est plutôt rédactionnel pour expliquer l'hébreu. En effet, celui-ci contient ce mot implicitement dans sa forme. Aucun témoin hébreu ne contient ce mot explicitement, alors que toutes les traductions le contiennent. Il faut donc s'en tenir à la forme de M et dire que les éventuelles reconstructions à partir des traductions ne devraient pas contenir ce mot.

ועושה: Et qui fait. M (Ex,Dt), Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex, Dt), G (Ex,Dt), 4Qphyl A, 4Qphyl G, XQphyl 3, T-O (Ex,Dt), T-N (Dt), T-PsJ (Ex,Dt) S (Ex,Dt), V (Ex,Dt) | עושה: Qui fait. 4QDeut^a, 4Qphyl J, 8Qphyl 3, T-N (Ex).

Quelques témoins ne contiennent pas la conjonction de coordination *waw* (ו) pour ce mot. Il est possible que la chute de cette conjonction dans ces mss résulte d'une erreur due à une omission involontaire. En effet, cette conjonction est importante pour marquer le contraste entre l'idée précédente et celle qui commence avec ce mot. Si la présence ou l'absence de cette conjonction résultait de la volonté d'un scribe, il serait plus logique de penser qu'il a été ajouté justement pour marquer ce contraste entre les deux idées. Cependant, plusieurs témoins indépendants la contiennent, ce qui laisse penser que son absence est plutôt secondaire.

מצותי: Mes ordonnances. M (Ex), 4QDeut^{a54}, 4Qphyl B, XQphyl 3, G (Ex,Dt), Sm (Ex,Dt), PapNash, T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt⁵⁵), T-PsJ (Ex,Dt⁵⁶),

⁵¹ Il faut d'ailleurs remarquer qu'un certain nombre de traductions (KJV, Chouraqui) ont la préposition "jusque" (= עד) sans qu'on puisse affirmer que les traducteurs ont lu une autre préposition que celle que nous avons dans le M.

⁵² Voir l'apparat des éditions de Göttingen (Wevers). L'édition de Cambridge (Brooke-McLean) n'en dit rien.

⁵³ La seule différence dans la forme du Dt est que ce mot est à l'accusatif à cause de la préposition ἐν qui l'accompagne.

T-Frag S (Ex⁵⁷), T-Frag F (Ex⁵⁸) T-Frag 110 (Ex⁵⁹), T-Frag P (Ex⁶⁰), T-Frag S (Ex⁶¹) S (Ex, Dt), V (Ex, Dt) | מצוות: Ses ordonnances. (מצוות qere) M (Dt)⁶².

Tous les témoins textuels en Ex et en Dt attestent la leçon מצוות que M (Dt) adopte également en qere⁶³. Il faut rappeler que le "texte massorétique" correspond au qere et non au *ketiv*. Vu que la forme מצוות se trouve dans le *ketiv* du texte de Dt, une forme trop enracinée pour disparaître, Raphaël Perez pense qu'il s'agit "de la troisième personne utilisée par Moché qui répétait le Deuxième Décalogue"⁶⁴.

Hossfeld⁶⁵, comme Johnstone⁶⁶, disent que la forme מצוות est rédactionnelle pour simplifier la lecture. En suivant le principe de la *lectio difficilior*, on peut effectivement accepter cette opinion. Cependant dire que

⁵⁴ Voir la discussion en S. A. White, "The All Souls Deuteronomy and the Decalogue", JBL 109 (1990) 193-206, Spécialement 197.

⁵⁵ Le T-N (Dt) a la forme מצוותה דאורייתא (les prescriptions de ma loi).

⁵⁶ Le T-PsJ a également deux mots, mais ils sont séparés par une conjonction de coordination: פיקודיי ואורייתא (mes prescriptions et mes lois).

⁵⁷ T-Frag S a la même forme que T-N (Dt).

⁵⁸ T-Frag F a également la même forme que T-N (Dt).

⁵⁹ T-Frag 110 a la même forme que T-PsJ.

⁶⁰ T-Frag P a la même forme que T-PsJ.

⁶¹ T-Frag S a la même forme que T-N (Dt).

⁶² 4Qphyl A et 8Qphyl3 sont lacunaires et ne peuvent donc pas être pris comme témoins. Pour 4Qphyl A, voir DJD VI, 49. Pour 8Qphyl 3, voir DJD III, 154. Voir également M. Baillet, "Nouveaux Phylactères de Qumrân (XQPhyl 1-4). A propos d'une édition récente", 411.

⁶³ Moshe Weinfeld a tort de dire que Sm contient la leçon מצוות (ses prescriptions). Voir M. Weinfeld, Deuteronomium 1-11, A New Translation with Introduction and Commentary, AB 5, Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, 1991, 278. Aucun des mss collationnés par Kennicott n'a la leçon מצוות (ses prescriptions). Tous les mss collationnés par von Gall attestent la leçon מצוות (mes prescriptions) en Dt. Voir von Gall (hrsg.), Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner, 375. Le Sefer Abisha a la même leçon, voir F. Pérez Castro, Séfer Abisa, Edición del Fragmento Antiguo del Rollo Sagrado del Pentateuco Hebreo Samaritano de Nablus. Les autres mss samaritains non collationnés dans l'édition de von Gall, comme le ms 6 de la synagogue de Shechem édité par Abraham Tal, The Samaritan Pentateuch, ainsi que les deux mss samaritains connus en Suisse, le BCU L 2057 de Fribourg et le ms de la Bibliotheca Bodmeriana à Genève (voir leur description en I. Himbaza, A. Schenker, "Le Pentateuque Samaritain de la Bibliothèque cantonale et universitaire Fribourg (Suisse) L2057", Theologische Zeitschrift 57, 2001, 221-226) ont tous la leçon מצוות (mes prescriptions).

⁶⁴ R. Perez, "Premières Tables-Deuxièmes Tables", Les dix paroles. Sous la direction de Méir Tapiro, Paris, 1995, 553-566.

⁶⁵ Hossfeld, Der Dekalog, 276.

⁶⁶ Johnstone, Chronicles and Exodus, 175.

la forme מצורו de Dt marque la transition entre ce qui précède en discours direct (première personne du singulier) et ce qui suit en discours indirect (troisième personne), nous semble être une déduction conjecturale des commentateurs actuels⁶⁷.

Nous sommes portés à penser qu'à l'origine, la forme de Dt est due soit à une erreur, soit à une phase antérieure dans la rédaction du Décalogue. En effet, dans la même phrase, le mot לאהבי (de ceux qui m'aiment), comme לשנאי (de ceux qui me haïssent) de la phrase précédente, fait référence à Dieu à la première personne du singulier. Autrement la référence à Dieu à la troisième personne ne se voit que dès le commandement III: Ex 20,7 // Dt 5,11. Il est possible qu'à l'origine le copiste de Dt ait été influencé par les commandements suivants qui parlent de Dieu à la troisième personne. Suffit-il de dire que "ceux qui m'aiment et observent ses commandements" est une *lectio difficilior*?

L'utilisation de la troisième personne dans le Décalogue, particulièrement dans les commandements III à V, pose la question du discours prononcé par Dieu et supposé avoir été entendu par le peuple sans l'intermédiaire de Moïse. D'ailleurs dans la tradition juive, nombreux sont ceux qui ont remarqué ce problème et l'ont résolu en disant que Dieu a prononcé directement seulement les deux premiers commandements et que les autres ont été dits à Moïse qui les a transmis ensuite au peuple. Cela montre que même l'orthodoxie juive a été confrontée au mode de transmission du Décalogue par Dieu⁶⁸. Les commandements III-V du Décalogue ont cette particularité syntactique inhabituelle que quelqu'un parle de soi-même dans un discours direct à la troisième personne⁶⁹!

4. Commandement III (Ex 20,7 // Dt 5,11)

אשר-יִשָּׂא: Celui qui élèvera. M (Ex,Dt), 4QDeut^a, 4Qphyl G, XQphyl 3, G (Ex,Dt), Sm (Ex,Dt), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt) | כִּלּוֹ אֱשֶׁר יִשָּׂא: Quiconque élèvera. 4Qphyl J, 4Qphyl O, 4Qmez A, T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex).

Pour G (Ex), le ms Vaticanus (B) contient un plus: ὁ θεός σου (ton Dieu) après le mot κυρίως (Seigneur: deuxième occurrence de יהוה). Le reste

⁶⁷ Johnstone, *Chronicles and Exodus*, 175.

⁶⁸ Voir Chap. I: Autour du Décalogue.

⁶⁹ C'est également le cas en Ex 34,14b où Dieu dit: "Car le nom du Seigneur est Jaloux, il est un Dieu jaloux".

des témoins grecs ou autres s'accordent avec M. Il est possible que le ms B de G ait été influencé par le mot אלהך (ton Dieu) qui revient presque chaque fois avec le mot יהוה (Seigneur)⁷⁰.

A part cette variante du ms B⁷¹, pour ce commandement il y a une grande homogénéité textuelle que ce soit au niveau des deux textes d'Ex et du Dt ou entre différents principaux témoins textuels. Il faut seulement mentionner les écritures pleines du 4QDeut^a et du PapNash.

La seule variante relevée est le plus “כול” que nous trouvons dans quelques témoins. Nous considérons ce plus comme un ajout.

Sans tenir compte de certains élargissements targumiques⁷², on peut dire que le texte de ce commandement a été transmis sans variantes qui supposeraient un texte différent de celui du M.

Selon la reconstruction de 4Qphyl G que nous trouvons en DJD VI, dans la ligne 17 au recto de ce fragment qui contient le début de ce commandement, il manque le nom יהוה (Seigneur), juste avant le mot אלהך (ton Dieu) visible sur la planche XV. Il est difficile de juger ce cas parce que le manuscrit est lacunaire. Cependant nous croyons qu'il faudrait maintenir ce mot, et considérer la reconstruction de DJD comme incomplète. Il faut en effet remarquer que le cas de l'éventuelle absence de ce mot n'est pas signalé parmi les particularités du texte que l'éditeur nous donne⁷³. En plus une telle absence serait une variante importante à ne pas négliger.

Dans certains phylactères, il y a une particularité d'écriture pour le mot לַשָּׁמַיִם. En effet 4Qphyl G, 4Qphyl J, et 4Qphyl L lisent לַשָּׁמַיִם⁷⁴.

Parmi les témoins consultés, seule la Vulgate présente des divergences au niveau de la forme textuelle entre les deux versions d'Ex et de Dt. En Dt 5,11b le texte latin a “quia non erit impunitus qui super re vana nomen eius adsumpserit”. C'est une traduction libre qui ne suppose pas nécessairement une *Vorlage* différente.

⁷⁰ Voir la discussion sur les deux exceptions que nous avons dans le commandement IV sur la motivation du sabbat seulement en Ex.

⁷¹ Il fallait l'indiquer, vu que ce manuscrit est l'un des manuscrits importants de la Bible en grec. Wevers, Notes on the Greek Text of Exodus, 311, ne relève pas ce cas. Ce dernier est par contre signalé dans un autre livre de Wevers, Text History of the Greek Exodus, 84. L'auteur le met dans une liste où la leçon du ms B est attestée par moins de cinq témoins.

⁷² Les T-N et T-PsJ parlent du jour du grand jugement où Dieu n'innocentera pas celui qui jure par son nom en vain.

⁷³ Voir DJD VI, 58-59.

⁷⁴ Voir DJD VI, 52, 65, 70.

5. Commandement IV (Ex 20,8-11 // Dt 5,12-15)

זכור: Souviens-toi. M (Ex), G (Ex), PapNash, S (Ex), T-O (Ex), T-N (Ex), T-PsJ (Ex), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex), T-Frag Q (Ex), V (Ex) | שמור: Garde. M (Dt), G (Dt), Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), 4QDeutⁿ, 4Qphyl J, 8Qphyl 3, XQphyl 3, S (Dt), V (Dt), T-O (Dt), T-N (Dt), T-PsJ (Dt).

Les témoins textuels attestent fortement les deux formes hébraïques זכור en Ex et שמור en Dt. Il est cependant intéressant de remarquer que la forme זכור n'est jamais utilisé par les témoins (consultés) du texte du Dt⁷⁵, alors que שמור est utilisé également par certains témoins du texte d'Ex comme Sm, T-Sm et S. Si dans ces cas cités il s'agissait d'une harmonisation, la question du choix textuel demeurerait: pourquoi avoir harmonisé en choisissant la forme du Dt aux dépens de celle d'Ex?

Il aurait été intéressant de savoir quel est le verbe que 4Qphyl G a utilisé pour ce commandement. En effet, bien que le début du commandement soit lacunaire, la suite du texte nous montre que 4Qphyl G suit la version d'Ex. Or si le scribe de ce phylactère a été fidèle au texte d'Ex, il est peut-être le seul témoin censé recopier le texte de Dt mais qui utilise le verbe זכור d'Ex dans son texte⁷⁶.

La tradition juive a reçu et maintenu comme telles les deux formes. Dans le Talmud Babli, le traité Berakoth 20b dit "le texte dit : Souviens-toi et Observe". Dans les traités Rosh Hashana 27a et Shavuoth 20b, nous lisons "Souviens-toi et Observe ont été dits en une même parole"⁷⁷. Certains commentaires juifs récents vont dans ce sens. Par exemple le JPS Torah

⁷⁵ Le Yalkut Shim'oni qui contient le verbe זכור dans sa version de Dt n'est pas pris en compte ici, simplement parce qu'il n'est pas considéré comme témoin textuel ancien. On remarque d'ailleurs que ce qui est mis en avant dans ce midrash est plutôt l'interprétation du texte que le texte lui-même.

⁷⁶ Il faut remarquer qu'à juste titre l'éditeur de DJD VI, 59 laisse un espace vide en lieu et place du verbe qui devrait commencer ce commandement. Voir Himbaza, "Le Décalogue du Papyrus Nash, Philon, 4Qphyl G, 8Qphyl 3 et 4QMez A", 411-428.

⁷⁷ Maïmonide ajoute deux autres termes en se basant sur les prophètes: "Quatre choses ont été dites au sujet du sabbat, deux dans la Torah, et deux dans les paroles des scribes et elles ont été expliquées par les prophètes. Dans la Torah, souviens-toi, et observe; et celles qui ont été expliquées par les prophètes, honneur et délices, comme il est dit: Si tu appelles le sabbat 'délices' et le saint du Seigneur 'honoré'," Cf. Es 58,13). Voir M. Ben Maimon, Mishné Torah (ou Yad Haḥazakah), Sefer Zmanim, Halakhot Shabbat, 30, 1. Parmi les traductions on peut consulter par exemple Maimonides, Mishneh Torah (Yad Hazakah), Ed. P. Birnbaum, New York, 1967, Book III, Set Feasts, 74; Maimonides, Mishné Torá (Iad jazaká), Tomo I, Ed. A. Platkin, M. Katznelson, I. Niborski, J. I. Lerman, Tel Aviv, 1982, 74.

Commentary sur Deutéronome, signale: "The earlier version of the Decalogue (Ex 20,8) uses the verb "remember" meaning "remember to observe the Sabbath"⁷⁸.

Cependant certains se demandent si les deux ont été prononcées par Dieu. On peut mentionner Moshé ben Nachman, dit Nachmanide ou Ramban, (mort en 1270)⁷⁹ qui, dans son commentaire sur Ex 20,8, rapporte ceci: "Nos rabbins ont dit à ce sujet: Souviens-toi et Observe ont été dit en une même parole"⁸⁰. Et plus loin il signale: "Mais cela m'étonne! Si 'Souviens-toi' et 'Observe' ont été dits par le Tout Puissant, pourquoi cela n'est-il pas écrit sur les premières tables? Il est possible que sur les premières et sur les deuxième tables il était écrit 'Souviens-toi', et que Moïse ait expliqué à Israël que 'Observe' a été dit en même temps"⁸¹. En Dt 5,12 le commentaire de Nachmanide signale que "Tous connaissaient 'Souviens-toi', et lui (Moïse) leur a fait savoir que 'Observe' a été dit en même temps".

שבת: Sabbat. G (Ex,Dt) rend ce mot par un pluriel σαββάτων (sabbats). Cette question n'est pas liée à la forme textuelle qui serait à la base de la traduction de G, mais à la manière de rendre ce mot hébreu en grec⁸². Nous ne la traitons donc pas autrement.

לקדשו: Pour le sanctifier. M (Ex, Dt), 4QDeut^a, 8QPhyl 3, XQphxl 3 | לקדשו | Sm (Ex,Dt).

Nous considérons le cas de ces deux formes d'écriture comme une question interne à l'hébreu. Il s'agit d'un même verbe, dans la même conjugaison, avec le même suffixe, sauf que dans la deuxième occurrence, ce dernier est plus long. Une traduction venant de l'une ou de l'autre forme

⁷⁸ J. H. Tigay, The JPS Torah Commentary, Deuteronomy דברים. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary, Philadelphia, Jerusalem 5756/1996, 68.

⁷⁹ Voir Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, 219-220.

⁸⁰ Voir le texte de Ramban dans les Mikra'ot Gedolot. Pour la traduction on peut consulter Ramban (Nachmanides), Commentary on the Torah, Exodus Translated and Annotated with Index by Rabbi Charles B. Chavel, New York, 1973, 306. Le Yalkut Shim'oni dit la même chose. Voir ילקוט שמעוני, מדרש על תורה נביאים וכתובים, חלק ראשון, חמשה חומשי תורה, כ' לקדשו שמעוני, מדרש על תורה נביאים וכתובים, חלק ראשון, חמשה חומשי תורה, יתרו, כ' Varsovie, (1876), 175. Certains datent cette compilation des midrashim au 11^e siècle, d'autres au 13^e ou au 14^e siècle. Voir Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrash, 341-342.

⁸¹ Traduction de l'auteur à partir du texte des Mikra'ot Gedolot. On peut aussi voir Ramban (Nachmanides), Commentary on the Torah, Exodus, 308.

⁸² Wevers, Text History of the Greek Exodus, 199-200. Il signale plus loin, 268, que G (Ex) rend le mot שבת uniquement par le pluriel.

aboutit à la même chose. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nous ne mentionnons pas les traductions.

כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: Comme le Seigneur ton Dieu t'a ordonné. M (Dt), G (Dt), 4QDeut^a, 4QPhyl A⁸³, 4QPhyl J, 4QPhyl L⁸⁴, XQphyl 3, T-O (Dt), Sm (Dt), T-Sm (Dt), S (Dt), V (Dt), T-N (Dt), T-PsJ (Dt) | > M (Ex), G (Ex), 4QPhyl G⁸⁵, 8QPhyl 3⁸⁶, PapNash, T-O (Ex), Sm (Ex), T-Sm (Ex), S (Ex), V (Ex), T-N (Ex), T-PsJ (Ex), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex), T-Frag Q (Ex).

Cette phrase כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (comme le Seigneur ton Dieu t'a ordonné) est généralement attestée par les témoins hébreux du Dt, et elle manque dans les témoins d'Ex. Il s'agit donc de deux textes hébreux différents attestés comme tels. Le 4QPhyl G qui s'accorde avec l'Ex est à notre connaissance le seul témoin hébreu du Dt qui ne contienne pas cette phrase. Cependant la reconstitution textuelle de la partie lacunaire justement à cet endroit nous semble incertaine. Il est aussi intéressant de remarquer que le 8QPhyl 3 lit probablement autre chose exactement à cet endroit. D'ailleurs, la phrase insérée est plus longue que celle du M. Les différentes traductions se conforment à la forme textuelle de chaque texte du M (Ex) ou M (Dt).

Cette phrase peut néanmoins être considérée comme rédactionnelle, parce qu'en Dt le Décalogue est supposé être prononcé par Moïse qui rapporte une fois de plus ce que Dieu avait dit auparavant (Dt 5,1-5). Le rédacteur veut insister sur le fait que ce commandement vient de Dieu⁸⁷.

⁸³ Remarquer que pour le verbe צִוָּה dans ce phylactère la graphie est צוּכָה. Cette graphie qui évacue la forme finale du *kaph* (ך) lorsque celui-ci est vocalisé, est commune à certains phylactères de la quatrième grotte comme 4QPhyl B, J, L, et O. Le 4QPhyl G conserve les deux graphies. D'autres phylactères de la même grotte, mais qui ne sont pas utilisés dans ce travail, ne contiennent pas cette graphie. On peut citer 4QPhyl C, F. Voir DJD VI.

⁸⁴ C'est le dernier כה de אֱלֹהֶיכָה (ton Dieu) juste après la lacune qui témoigne de la présence de cette phrase dans ce phylactère. Dans le commandement suivant où cette phrase revient, on voit son début entre deux lacunes.

⁸⁵ Même si le texte de 4QPhyl G est lacunaire à cet endroit, comme le montre la planche XV, verso du numéro 134 (DJD VI), l'espace vide ne pouvait contenir toute la phrase du M qui manque. Toute la question est de savoir exactement le texte que le scribe de ce phylactère avait retenu. J. T. Milik qui a édité ces fragments croit lire un ה (dernier mot de השבּח) et un ל (premier mot de לִקְרֹא) sous le mot לְשׁוֹא de la ligne 17. Notre considération du texte de 4QPhyl G en cet endroit dépend de cette même lecture.

⁸⁶ Maurice Baillet qui a édité ce phylactère (DJD, III, 153,154), signale une lecture incertaine d'autres lettres que celles qui constituent le texte du M.

⁸⁷ B. Lang, "The Decalogue in the Light of a Newly Published Paleo-Hebrew Inscription (Hebrew Ostrakon Moussaïeff N° 1)", JSOT 77 (1998) 21-25, propose de comprendre cette phrase comme appartenant au langage d'administration royale. Elle se réfère à ce

Ces remarques sont valables pour la même phrase que nous retrouvons dans le commandement suivant à quelques différences près.

כל: Tout. M (Ex,Dt), 4Qphyl G⁸⁸, XQphyl 3, S (Ex,Dt), PapNash, T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag S (Ex) | אֵלֶּה כֻּלָּם: Tout. 4QDeut^a, 4Qphyl B, 4Qphyl J, 4Qmez A.

Pour ce cas seuls certains textes sont pris en compte, la présence ou l'absence de אֵלֶּה, qui introduit le complément d'objet direct, ne concerne que l'hébreu et l'araméen. A part le fait de remarquer cette petite différence quantitative, celle-ci n'intéresse pas la langue d'arrivée, dont la traduction serait la même dans un cas comme dans l'autre. Cependant en se limitant à l'hébreu, on peut penser que la forme avec le mot אֵלֶּה qui introduit le complément est tardive.

וַיְהִי יוֹם: Et le jour. M (Ex,Dt), Sm (Ex,Dt), S (Ex,Dt), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex), T-Sm (Ex,Dt), V (Ex,Dt) | כִּי בַיּוֹם: Car au jour. 1Qphyl | וַיְהִי יוֹם: Et au jour. 4QDeut^a, 4Qphyl B⁸⁹, 4Qphyl G, 4Qphyl J, 8Qphyl 3, XQphyl 3, PapNash, G (Ex,Dt)⁹⁰, T-N (Dt).

Il faut remarquer que le T-N (Dt) s'écarte des autres targumim pour adopter la leçon que suivent les témoins qumrâniens en général, le PapNash et le G. Pour une hypothèse au sujet de la raison des leçons contenant le plus, on se rapportera aux notes du point suivant.

Le plus propre à 1Qphyl (כִּי) est isolé. Cependant ce phylactère s'intègre bien dans la tradition des témoins qumrâniens, le כִּי pouvant être interprété comme une conjonction. On peut, en effet, remarquer que tous les témoins de Qumrân à notre disposition s'accordent avec G. Nous sommes donc devant deux traditions représentées principalement par M et S d'un côté et G et Qumrân de l'autre. Comme on ne peut pas affirmer que G et les témoins qumrâniens proviennent d'un même texte, il nous semble judicieux de bien prendre au sérieux leur témoignage concordant.

qui suit et non à ce qui précède. L'auteur propose de la comprendre comme suit: "Ainsi le Seigneur ton Dieu te commande:". Cependant ceci est plutôt une question de critique littéraire que de critique textuelle.

⁸⁸ Avec écriture pleine.

⁸⁹ L'éditeur de ce fragment de phylactère signale qu'il s'agit ici d'une lecture incertaine, la forme וַיְהִי (et le jour) n'étant pas exclue. Voir DJD VI, 52-53.

⁹⁰ La traduction française dans La Bible d'Alexandrie II, V: "mais le septième jour" pour τῇ δὲ ἡμέρᾳ ne laisse pas comprendre la différence avec l'hébreu. La même forme du datif grec qui traduit ici le הָ הֵבְרֵא revient en Ex 20,11.

לֹא תַעֲשֶׂה: Tu ne feras pas. M (Ex,Dt), Sm (Ex), 1Qphyl⁹¹, 4Qphyl G, XQphyl 3, S (Ex), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex), V (Ex) | לֹא תַעֲשֶׂה בּוֹ: Tu ne feras pas en lui. 4QDeut⁹², Sm (Dt)⁹², G (Ex,Dt), S (Dt), T-Sm (Ex,Dt)⁹³, V (Dt) | לֹא תַעֲשֶׂה בּוֹ: Tu ne feras pas en lui. PapNash | לֹא תַעֲשֶׂה בּוֹ: Tu ne feras pas en lui. 4Qphyl J.

Le plus בּוֹ, בּוֹ dans la forme du PapNash, ou encore בּוֹ dans le 4Qphyl J, est attesté par plusieurs témoins. Les deux formes courte et longue sont donc bien présentes⁹⁴.

Les deux plus par rapport au TM que nous avons dans certains témoins hébreux et surtout dans G (בּוֹ dans וּבַיּוֹם, et בּוֹ dans לֹא תַעֲשֶׂה בּוֹ) peuvent aussi s'expliquer comme une assimilation ou une harmonisation venant d'un texte parallèle. En effet, dans la ligne de cette hypothèse, on peut remarquer déjà en Ex 16,26 une phrase pratiquement parallèle à celle que nous avons ici dans le Décalogue: שֵׁשֶׁת יָמִים חִלְקֵמֶהוּ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת לֹא יִהְיֶה בּוֹ ("Six jours vous recueillerez, mais au septième jour [c'est] le sabbat il n'y aura rien en lui"). Nous trouvons également en Ex 35,2 comme en Jr 17,24 le verbe עָשָׂה suivi de בּוֹ dans l'interdiction de travailler le jour du sabbat. Une telle phrase a pu influencer le copiste de la *Vorlage* de G ainsi que celui du (ou des) texte(s) représenté(s) par les témoins qumrâniens qui suivent la même leçon que G.

La tradition contenant ces deux plus est donc probablement antérieure à la traduction de G. Elle est suffisamment attestée puisqu'elle se trouve en G et chez tous les témoins qumrâniens pour le premier, et seulement quelques-uns pour le deuxième.

⁹¹ La troisième ligne du fragment 13, selon la numérotation de Dominique Barthélemy, finit en תַּעֲשֶׂה. Ce fragment est donc lacunaire. Nous supposons simplement que si le phylactère contenait בּוֹ comme 4QDeut⁹² ou בּוֹ comme PapNash, le scribe l'aurait placé à la fin de la même ligne comme complément à תַּעֲשֶׂה, plutôt qu'au début d'une autre ligne. Dans ce cas ce petit complément apparaîtrait sur l'espace visible du fragment 13.

⁹² Ici, la négation לֹא est déficiente.

⁹³ Ici nous tenons compte simplement de l'existence ou non de ce plus qui dans T-Sm est écrit בּוֹ et בּוֹ dans la référence précédente de S.

⁹⁴ Il est possible que 8Qphyl 3 ait comporté le même complément. En effet, on voit que la fin de la ligne qui a לֹא תַעֲשֶׂה (tu ne feras pas) juste avant la lacune (feuille 21) n'arrive pas à la hauteur des autres lignes, comme s'il manquait un mot. Ceci d'autant plus que les mots qui commencent la ligne suivante sont de petits mots qui auraient bien pu se mettre à la fin de la ligne précédente.

ויבן-יובך: Ni ton fils ni ta fille. M (Ex,Dt), 4Qphyl G, 4Qphyl J, 4Qphyl L, XQphyl 3, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), S (Ex,Dt), G (Ex,Dt⁹⁵) T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex) | בןך בחך: Ton fils, ta fille. 4QDeut^a.

Le 4QDeut^a est le seul témoin qui ne contienne pas de conjonction de coordination. Il faut aussi remarquer que sur le plan du contenu textuel, c'est la première fois que ce témoin ne s'accorde pas avec le texte de G. L'étude de ce ms 4QDeut^a montre qu'il ne s'accorde pas avec telle ou telle tradition manuscrite précise. Cela fait qu'il est décrit comme appartenant à un groupe de mss non-alignés⁹⁶.

En G (Dt) la forme ancienne du ms B donne le mot καὶ οἱ υἱοί (ni tes fils), qui suppose l'hébreu ויבין au pluriel. Comme on l'a déjà vu, plusieurs mss attestent le singulier qui correspond à M. Cette variante du ms B de G peut venir d'un manuscrit ayant le mot au pluriel. Dans ce cas elle serait une variante quantitative. Cependant nous manquons d'attestations qui vont dans ce sens. Cette variante peut également venir d'une erreur de lecture, ou sans parler erreur, d'une lecture d'un ms peu visible ou entaché qui prêterait à confusion⁹⁷. Nous la plaçons donc parmi les variantes qualitatives. Pour Wevers, la leçon que nous avons dans le ms 963 est le singulier. Le témoignage de ce ms fait que le pluriel que nous avons dans le ms B ne peut être considéré comme original⁹⁸. Il faut également se rappeler la remarque de Wevers qui dit que B n'est pas un très bon témoin pour le texte de Dt.

עבדך: Ton serviteur. M (Ex), G (Ex,Dt), PapNash, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), 4QDeut^a, 4Qphyl J, 4Qmez A, XQphyl 3, T-Frag S (Ex) | ועבדך: Ni ton serviteur. M (Dt), S (Ex,Dt), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag F (Ex) | עבד בחך: Le serviteur de ta maison. 4Qphyl G

⁹⁵ Pour le Dt quelques mss que l'édition de Rahlfs a suivis contiennent καὶ οἱ υἱοί.

⁹⁶ J. Duncan, "Excerpted Texts of Deuteronomy at Qumran", *RevQ* 18 (1997-1998) 43-62; E. Owen, "4QDeut^a: A Pre-Samaritan Text?", *Dead Sea Scrolls, A Journal of Current Research on the Scrolls and Related Literature* IV, 1997, 162-178. Voir spécialement 177. E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Assen/Maastricht, 1992, 116 disait la même chose. La deuxième édition de 2001 ne cite plus 4QDeut^a parmi les non-alignés.

⁹⁷ Une telle argumentation serait justifiée si le texte hébreu que les traducteurs utilisaient était en caractères carrés. Mais cette question n'est pas très claire. Voir le Chap. VII sur la signification du Décalogue pour l'histoire du texte, 274-278.

⁹⁸ Wevers, *Text History of the Greek Deuteronomy*, 57-58.

Le 4Qphyl G a une leçon singulière qui ne s'explique pas parce qu'elle n'est connue nulle part ailleurs. On peut cependant remarquer que cette leçon n'ajoute rien de substantiel dans le texte, il s'agit d'une formulation différente du même élément narratif. Si nous considérons la question de l'utilisation de la conjonction de coordination *waw* (ו), le 4Qphyl G est un témoin supplémentaire de Dt qui s'accorde avec la leçon de M (Ex) que G (Ex, Dt) suit également.

L'observation des témoins textuels, sur ce sujet des conjonctions de coordination, permet de constater qu'il y a plus de témoins du texte de Dt, qu'on peut qualifier d'"indépendants", qui s'accordent avec la leçon de M (Ex). La leçon de M (D) n'est soutenue par aucun témoin de Qumrân. Ici également on peut penser que M (Dt) est secondaire.

ובהמתך: Ni ton bétail. M (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex), S (Ex) | בהמתך: Ton bétail. Sm (Ex) | ושורך וחמרך וכל בהמתך: Ni ton boeuf, ni ton âne, ni tout ton bétail. M (Dt), 4Qphyl G, S (Dt) | שורך וחמרך וכל בהמתך: Ton boeuf, ni ton âne, ni tout ton bétail. 4Qphyl J, 4Qmez A⁹⁹, XQphyl 3, PapNash, Sm (Dt), G (Ex, Dt) | שורך וחמרך ובהמתך: Ton boeuf, ni ton âne ni ton bétail. 4QDeut^a.

Les principaux témoins qui contiennent en même temps le texte d'Ex et de Dt ont en général deux textes différents. Seul le texte de G fait exception puisqu'il a le même texte aussi bien en Ex qu'en Dt. Il aurait été intéressant de voir s'il y a un ou plusieurs témoins d'Ex qui contiennent le plus que nous avons en Dt. Les témoins d'un Décalogue "de type mixte" comme 4Qmez A et PapNash contiennent également ce plus. On peut donc penser que, soit la source de G était déjà mixte dans ce sens qu'il contenait des éléments de la tradition de Dt, soit il y a eu une harmonisation dans le texte de G, le plus de Dt étant intégré au texte d'Ex.

On peut également signaler que la conjonction de coordination *waw* qui accompagne le mot שורך (ton boeuf) est un autre sujet de discorde entre différents témoins. C'est une minorité de témoins qui attestent la présence de cette conjonction que nous avons en M (Dt).

כי ששתימים עשה יהוה אותהשמים ואותהארץ אותהים ואותכל אשרבם וינח ביום השביעי
עלכן ברך יהוה אתהים השבת ויקדשהו Car [en] six jours le Seigneur fit les cieux
et la terre, la mer et tout ce qui est en eux et il se reposa au septième jour.

⁹⁹ Pour cette mezuzah il faut considérer seulement l'attestation de שורך (boeuf). En effet au sujet de la présence ou non de וכל (et tout), qui constitue la différence entre 4Qphyl J, PapNash et Sm (Dt) d'une part, et 4QDeut^a d'autre part, 4Qmez A ne donne aucun témoignage parce qu'il est lacunaire à cet endroit.

יהוה את השמים ואת הארץ את הים וכול אשר בם וינח ביום השביעי על כן ברך יהוה את יום השבת לקדשו: Pour que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi et tu te souviendras que tu étais serviteur au pays d'Egypte et que le Seigneur ton Dieu t'a sorti de là par une main forte et un bras étendu. C'est pourquoi le Seigneur ton Dieu t'a ordonné de garder le jour du sabbat pour le sanctifier. Car en six jour le Seigneur a fait les cieux et la terre, la mer et tout ce qui est en eux et il se reposa au septième jour. C'est pourquoi le Seigneur a béni le jour du sabbat pour le sanctifier. 4QDeutⁿ.

Il y a une grande différence entre les deux versions du texte de M, une différence qui réside dans la motivation même de ce commandement. Ici nous procédons en deux temps: dans un premier temps nous observons les motivations de ce commandement en tant qu'ensembles, et puis dans un deuxième temps nous observons les détails de chaque phrase en comparaison avec les autres témoins textuels qui la contiennent.

En M (Ex), la motivation de ce commandement est liée au repos qui a suivi les six jours de la création. L'homme devra se reposer le septième jour parce que Dieu lui-même s'est reposé le septième jour après la création. Pour le M (Dt) la motivation de ce commandement est liée au souvenir de l'esclavage en Egypte. Il faudra que le serviteur et la servante puissent se reposer comme leur maître le septième jour, en souvenir du fait que le maître d'aujourd'hui était hier lui-même serviteur en Egypte, et que Dieu a dû utiliser les moyens forts pour le sortir de là¹⁰⁹.

Le texte de 4QDeutⁿ pense résoudre le problème de l'existence de deux motivations pour le sabbat en mettant ensemble les deux versions. Il commence par celle du Dt et il y ajoute celle d'Ex. Cela montre que le rédacteur de 4QDeutⁿ a probablement été confronté au problème de la différence de contenu de ces deux sources, et qu'il a jugé indispensable de les garder toutes les deux dans un même texte. Il faut d'ailleurs se rappeler que le ms B de G contient également les deux phrases, celle d'Ex qui n'est pas complète¹¹⁰, étant placée avant celle de Dt. Le texte de T-Frag Q qui reproduit Ex 20, contient également une allusion à la sortie d'Egypte que nous avons en Dt. Cependant ce targum semble reprendre plutôt la parole du commandement I que le texte de Dt lui-même¹¹¹. A part les écritures pleines,

¹⁰⁹ Contrairement au texte d'Ex, la motivation de ce commandement en Dt ne permet pas de comprendre pourquoi il faut se reposer précisément le septième jour. L'accent est simplement mis sur la nécessité du repos.

¹¹⁰ Voir ci-dessous ainsi que le chapitre II sur les Témoins textuels du Décalogue, 71.

¹¹¹ Voir le chapitre II sur les Témoins textuels du Décalogue, 83.

le texte de 4QDeut^a contient encore quelques variantes par rapport au texte de M¹¹².

Plusieurs auteurs disent que PapNash contient également les deux motivations d'Ex et de Dt¹¹³! Cette affirmation est fausse, PapNash n'a que la motivation d'Ex. La motivation de la sortie d'Egypte que nous avons en Dt 5,15 n'est simplement pas mentionnée dans ce ms. Les seuls éléments de Dt - mais qui sont également connus en G (Ex)- que PapNash comporte à cet endroit sont "ton boeuf, ni ton âne, ni tout" (שורך וחמורך וכל) que nous avons en Dt 5,14. Ces éléments complètent la liste d'Ex qui cite ceux qui ne doivent pas travailler le jour du sabbat, mais ils ne constituent pas la motivation du commandement IV en Dt. Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, ces éléments se trouvent également dans les mss 4Qphyl G, 8Qphyl 3 et 4QMez A¹¹⁴. Ces mss contiennent uniquement la motivation d'Ex, ils ne l'ajoutent pas à celle de Dt ou vice-versa! Il faut d'ailleurs remarquer que la fin de Dt 5,14 "pour que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi", ne se trouve pas dans ces différents mss¹¹⁵. Ceci n'enlève en rien le fait que ces mss soient "mixtes" ou "excerpted", mais il faut bien redire qu'ils ne contiennent pas les deux motivations d'Ex et Dt pour le commandement IV. Il faut d'ailleurs dire la même chose du texte de Sm que certains disent comporter les deux motivations¹¹⁶. Ceci est également faux, les sources manuscrites de Sm ne permettent pas d'avancer une telle affirmation.

Que penser de la différence textuelle dans M? Il faut remarquer que dans tout le Décalogue, les divergences les plus importantes au sein du texte de M

¹¹² Voir les détails plus loin.

¹¹³ J. Duncan, "Excerpted Texts of Deuteronomy at Qumran", *RevQ* 18 (1997-1998) 43-62, spécialement 55 et 58; N. Jastram, "The Text of 4QNumb", in J. Treballe Barrera, L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran congress, Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18-21 March 1991, Volume I*, Leiden, New York, Köln, Madrid, 1992, 177-198, spécialement 196, n. 28; Même E. Tov, "Excerpted and Abbreviated Biblical Texts from Qumran", *RevQ* 16 (1993-1995) 581-600, voir spécialement 589; J. Treballe Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, Leiden, New York, Köln, Grand Rapids/Michigan, Cambridge/UK, 1998, 298.

Ces auteurs font allusion à la publication de S. A. White, "The All Souls Deuteronomy and the Decalogue", *JBL* 109 (1990) 193-206. Voir particulièrement 199-200, n. 13, et 201. Cependant White ne dit pas que PapNash superpose les deux motivations d'Ex et de Dt. Elle parle seulement de l'influence du Deutéronome sur le texte d'Ex que nous avons en PapNash.

¹¹⁴ Voir également Himbaza, "Le Décalogue de PapNash, Philon, 4Qphyl G, 8Qphyl 3 et 4QMez A", 411-428.

¹¹⁵ Voir le chapitre II sur les Témoins textuels du Décalogue. Il y a une lacune en 8Qphyl 3.

¹¹⁶ Treballe Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 298, 300.

se trouvent dans ce commandement IV¹¹⁷. Bien que certains soient d'avis contraire, la tendance actuelle des exégètes est que la version du Dt est la plus ancienne¹¹⁸.

Une autre observation qu'on peut faire au sujet de ces deux phrases est qu'elles sont vraiment parallèles en plusieurs points. Dans les deux cas il y a le כִּי qui introduit ce que le Seigneur a fait, ainsi que le עַל כֵּן qui introduit ce que cela implique pour le jour du sabbat.

Le texte de Dt et sa motivation, à allure nationaliste, est tourné vers l'Israélite et son histoire; alors que celui d'Ex, à allure universaliste, est plus large et concerne n'importe qui, qu'il soit Israélite ou non. D'ailleurs cela pourrait avoir joué un rôle dans la manière dont Dieu est identifié, parce que dans chaque membre de phrase introduite par כִּי et par עַל כֵּן, Dieu est identifié comme "le Seigneur" (יהוה) en Ex, alors qu'il est "le Seigneur ton Dieu" (יהוה אלהיך) en Dt. Il pourrait également s'agir d'une harmonisation dans le texte de Dt¹¹⁹.

On ne peut manquer de remarquer que par l'utilisation de l'expression יהוה אלהיך (Le Seigneur ton Dieu), le texte de Dt s'intègre mieux que celle d'Ex dans le reste du Décalogue.

Au début de la phrase d'Ex, G fait un ajout rédactionnel ἐν, pour rendre plus clair son texte. Très littéralement le texte de M dit "car six jours le Seigneur fit...", alors que G a "car *en* six jours le Seigneur fit...". Cet ajout en grec ne s'écarte d'ailleurs pas du texte de M qui a le même sens¹²⁰.

¹¹⁷ Ici nous ne faisons que les rappeler, pour une vue détaillée voir le tableau des variantes de M au chapitre V sur l'Etude des variantes, 175-179. Les études du Décalogue mettent ces différences en évidence. Voir par exemple Hossfeld, *Der Dekalog*, 33-57; Greenberg, "The Decalogue Tradition Critically Examined", 83-119.

¹¹⁸ Voir Hossfeld, *Der Dekalog*, 57; Durham, *Exodus*, 289. Pour une opinion inverse, à part les auteurs cités par Durham, on peut encore mentionner J. P. Hyatt, *Exodus*, NCBC, Grand Rapids, London, 1983, 212; A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, Grand Rapids, London, 1991, 168.

Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus*, 583-584, cite Charles, *The Decalogue*, qui dit que la version du Décalogue qu'on trouve dans le Dt est originale. Jacob qui est de l'avis contraire répond "This interpretation by Charles represents one attempt of a Christian theologian to extricate himself from the dilemma into which the Sabbath commandment placed them." 584.

¹¹⁹ Owen, "4QDeut": A Pre-Samaritan Text?", 165. L'auteur explique ainsi le cas analogue où le ms 4QDeut" contient la même expression יהוה אלהיכם (Seigneur votre Dieu) en Dt 5,5 contre M, Sm et G.

¹²⁰ Wevers, *Text History of the Greek Exodus*, 42.

καὶ τὴν θάλασσαν (וְאֵת הַיָּם): Et la mer. G (Ex), T-Frg F (Ex), T-Frag S (Ex), S (Ex), T-Sm (Ex), V (Ex) | אֵת הַיָּם: La mer. M (Ex), 4QDeutⁿ, Sm (Ex), PapNash, T-O (Ex), T-N (Ex), T-PsJ (Ex).

4QMez A et 4QPhyl G qui contiennent cette phrase, sont lacunaires à cet endroit et ne peuvent donc être pris comme témoins. Il faut cependant remarquer que la reconstruction de leur texte s'accorde avec M (Ex). Il est intéressant de remarquer que PapNash qui est habituellement proche de G lui fait défaut pour l'utilisation de la conjonction *waw* (ו). La leçon de M est plus attestée que celle de G. La présence de cette conjonction pourrait être un ajout rédactionnel dans les témoins qui la contiennent. En effet, cette adjonction du *waw* pourrait s'expliquer par la volonté de rattacher les éléments de l'ensemble précédent (les cieux et la terre) au mot בם (en eux) qui est à la fin du deuxième ensemble. Il est cependant difficile de déterminer l'origine historique de cet ajout.

וְאֵת כָּל אֲשֶׁר-בָּם: Et tout ce qui est en eux. M (Ex), 4Qphyl G, Sm (Ex), T-Sm (Ex), T-O (Ex), T-N (Ex), T-PsJ (Ex), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex) | וְכֹל אֲשֶׁר בָּם: Et tout ce qui est en eux. 4QDeutⁿ.

La leçon de 4QDeutⁿ est minoritaire et ne semble attestée que par ce ms. La différence entre le texte de M et celui de 4QDeutⁿ peut s'expliquer par une omission de אֵת dans le 4QDeutⁿ, omission qui, par ailleurs, ne change rien au sens de la phrase. Cette question est interne à l'hébreu dans ce sens qu'elle n'a pas d'incidence sur les traductions.

הַשַּׁבָּת: Le sabbat. M (Ex), 4QDeutⁿ, 4Qphyl G, Sm (Ex), T-Sm (Ex), T-O (Ex), T-N (Ex), T-PsJ (Ex), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex), V (Ex) | הַשְּׁבִיעִי: Le septième. PapNash¹²¹, G (Ex), S (Ex).

Ici nous sommes en face de deux termes suffisamment attestés, bien que le premier le soit plus que le deuxième. Si le mot הַשַּׁבָּת (le sabbat) était plus ancien, on pourrait tenter d'expliquer la présence de הַשְּׁבִיעִי (le septième) par une erreur de dittographie de la part du copiste. En effet, celui-ci aurait recopié le mot qu'il avait vu plus haut dans la même phrase, sans se rendre

¹²¹ Avant le terme הַשְּׁבִיעִי (le septième) on trouve en reconstruction le mot יוֹם (jour). Cette reconstruction se trouve à la fin de la ligne 15 du papyrus. Contrairement aux autres reconstructions, Urbach, "The Role of the Ten Commandments in the Jewish Worship" propose la reconstruction הַיּוֹם. Or si l'on devait accepter cette reconstruction, cela reviendrait à reconnaître une variante supplémentaire et spécifique au PapNash par rapport au texte de M, ce qui n'est pas nécessairement le cas.

compte que la fin de ces deux mots n'était pas exactement la même. Dans ce cas, PapNash aurait lu la même source manuscrite que G (et S). Par contre si le mouvement était inverse, le mot השבת (le sabbat) aurait été introduit dans cette phrase par le truchement de la correction des dernières lettres, suite à une volonté délibérée d'appeler le septième jour "sabbat". Or les deux possibilités nous semblent vraisemblables.

ויקדשו: Et il le sanctifia. M (Ex), 4Qphyl G, Sm (Ex), G (Ex), T-O (Ex), T-Sm (Ex), T-N (Ex)¹²², T-PsJ (Ex), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex), V (Ex) | ויקדשו: Et il le sanctifia. PapNash¹²³ | לקדש: Pour le sanctifier. 4QDeut^a, G (Dt).

4QDeut^a est le seul témoin textuel qui contienne la forme infinitive dans la phrase d'Ex qu'elle place après celle de Dt. La forme infinitive est, par contre, connue dans la version de Dt, comme on le voit un peu plus loin. Or 4QDeut^a pourrait avoir ajouté la forme infinitive à la fin de la phrase d'Ex par harmonisation avec la phrase de Dt écrite juste avant celle d'Ex. On peut donc considérer 4QDeut^a comme contenant un ajout qui lui est propre.

G (Dt) n'est pas pris en considération pour cette forme, parce qu'il n'a pas la phrase d'Ex comme le fait 4QDeut^a.

לעשות: Faire. M (Dt), XQphyl 3, Sm (Dt), T-O (Dt)¹²⁴, T-N (Dt), T-PsJ (Dt) | לשמור: Garder. 4QDeut^a, G (Dt), S (Dt), V (Dt)

Pour ce cas, les témoins ne sont que ceux du Dt. Vu les témoins qui attestent les deux variantes, il nous semble judicieux de les prendre en considération toutes les deux.

Il faut signaler que parmi la foule des mss grecs, aucun témoin de G (Dt) ne lit autre chose que le verbe φυλάσσεσθαι avec quelques différences

¹²² Le T-N (Ex) contient יקדש יתיה (et il le sanctifia). Cette leçon s'accorde avec la forme conjuguée du M (Ex) contrairement à l'infinitif de 4QDeut^a. Cette remarque est valable pour les textes de T-PsJ (Ex), T-Frag 110 qui, pour le premier mot, ont ויקדשו.

¹²³ On peut dire que PapNash représente exactement la même leçon que M (Ex) et que la différence réside dans une probable évolution de l'écriture? (T-O (Ex), T-Frag P (Ex) ont la forme ויקדשו).

¹²⁴ En DJD XIV, 126, l'éditeur (Sidnie White Crawford) note le T parmi les témoins qui attestent לשמור (pour garder). Normalement en DJD le T représente le Targum dans l'édition de Sperber comme cela est indiqué dans les sigles. Cependant le verbe utilisé dans cette édition est לעמוד (faire). Or ce verbe a le sens de לעשות (faire) hébreu. Cela dit que le T s'accorde bel et bien avec M contre G.

d'orthographe¹²⁵. Peut-on dire que certains ont compris les deux verbes comme ayant le même sens, ce qui aurait empêché l'un ou l'autre des correcteurs du texte de G de s'accorder avec M? Le témoignage d'une source hébraïque, le 4QDeut^a, qui contient le verbe לשמור (garder) montre que le choix de G n'est pas basé sur l'interprétation du traducteur, mais probablement sur une traduction d'un texte hébreu différent de M¹²⁶. Si donc la forme לעשות (faire) de M était considérée comme plus ancienne, parce que plus rare, on expliquerait la présence de לשמור (garder) par une volonté délibérée de corriger le texte, mais cette correction aurait précédé la traduction en grec. Il nous semble plus difficile d'expliquer le mouvement inverse allant de לשמור (garder) à לעשות (faire). לשמור (garder) pourrait avoir été utilisé en accord avec sa précédente occurrence au début du commandement IV.

השבת: Le sabbat. M (Dt), XQphyl 3, Sm (Dt), S (Dt), T-O (Dt), T-N (Dt), T-PsJ (Dt), V (Dt) | השבת לקדשו: Le sabbat pour le sanctifier. 4QDeut^a, 4Qphyl B, 4Qphyl O | τὼν σαββάτων καὶ ἀγιάζειν αὐτήν: du sabbat et le sanctifier. G (Dt)

Le cas de cette entrée est l'un des exemples où le texte de G est soutenu par des témoins que certains voient comme moins importants, parce que ce sont des phylactères ou, dans le cas de 4QDeut^a, des textes harmonisants. Ce que nous relevons est que ces textes, harmonisants ou phylactères soient-ils, sont des témoins anciens de cet état textuel dont témoigne également le texte de G.

Pour ce commandement le texte de 4Qphyl O se termine en ש qui peut venir de לקדשו (le sanctifier). C'est-à-dire que ce phylactère contient également ce plus que l'on voit spécialement dans les autres phylactères ainsi qu'en G (Dt). Le nombre de témoins qui attestent cette variante, même si tous les textes qumrâniens viennent de la quatrième grotte, invite à la prendre en considération. Ceci nous permet de remarquer que cet état textuel ne dépend pas de l'initiative du traducteur de G, mais probablement d'un état textuel antérieur à la traduction. Il faut remarquer que G contient une conjonction de

¹²⁵ Voir les apparat des éditions de Cambridge (Brooke-McLean) et de Göttingen (Wevers).

¹²⁶ Dans le sens inverse, le témoignage de G nous empêche de penser qu'à cet endroit le 4QDeut^a aurait été recopié "from memory" ce qui expliquerait la présence du mot לשמור à la place de לעשות (faire) qui est rare dans le contexte de l'observance du sabbat. Il nous semble que l'utilisation de ce verbe est délibérée dans ce ms. Voir J. Duncan, "Excerpted Texts of Deuteronomy at Qumran", RevQ 18 (1997-1998) 43-62. Voir spécialement 60.

coordination καὶ en plus. Pour Emmanuel Tov, 4Qphyl B contient également la conjonction *waw* (ו), ce qui donne exactement le même texte que G¹²⁷.

G lit la phrase καὶ ἀγιάζειν αὐτήν (et le¹²⁸ sanctifier). Ce plus pourrait venir d'un texte différent de M. S'il est le fruit d'une évolution textuelle dont le texte antérieur était comme M, il pourrait provenir du même mot לקדש du début du même commandement (v.12), et probablement sous l'influence du texte d'Ex qui reprend le même thème à la fin du commandement, bien que la forme soit différente de M (Dt).

6. Commandement V (Ex 20, 12 // Dt 5, 16)

יֵאָרְכּוּ: Qu'ils se prolongent. M (Ex), Sm (Ex,Dt) | יֵאָרְכּוּ: Qu'ils se prolongent. M (Dt) | יֵאָרְכּוּ: Qu'ils se prolongent. 4QDeut¹²⁹, XQphyl 3, PapNash¹²⁹.

La question de ce verbe, qui est écrit différemment alors qu'il est dans la même conjugaison, est interne à l'hébreu.

Cette même conjugaison pour ce verbe revient trois fois dans la Bible. A part Ex 20,12 et Dt 5,16, la troisième occurrence se trouve en Dt 6,2 dans la forme יֵאָרְכּוּ. Ce qu'il est important de remarquer est qu'aucune forme textuelle ne ressemble à l'autre. Les massorètes du ms L ont relevé cette particularité dans la grande massore (folio 103 recto au sujet de Dt 6,2) tout en soulignant, dans la petite massore qui accompagne chaque occurrence, que cette forme revient trois fois¹³⁰. Pour les différences d'écriture au sujet de cette forme conjuguée dans le Décalogue, on peut signaler que la présence du י en Dt 5,16 respecte mieux la règle de la formation du hiphil.

כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: Comme le Seigneur ton Dieu t'a ordonné.

¹²⁷ Tov, "The Contribution of the Qumran Scrolls to the Understanding of the LXX", in G. J. Brooke, B. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings*, 19. L'état actuel de la planche IX donnée en photo dans DJD VI ne nous permet pas de juger entre les deux leçons.

¹²⁸ En parlant du "jour", qui est au féminin en grec.

¹²⁹ Les traductions ne sont pas prises en considération parce que pour le cas de ce mot c'est la question des écritures pleines et déféctives qui se pose.

¹³⁰ Dans le ms du Pentateuque de Damas (Jerusalem, HEB. QUART. 5702), en Ex 20,12 la petite massore indique que la forme revient trois fois dans la Bible. Cependant dans les autres occurrences de Dt 5,16 et 6,2 la petite massore indique chaque fois que la forme à laquelle il est fait allusion est un hapax legomenon, Dt 6,2 étant en écriture déféctive.

Cette même phrase a été étudiée dans le commandement précédent. Il faut signaler simplement que parmi les témoins qui attestent la présence de cette phrase au v. 16 on peut ajouter 1Qphyl qui la contient dans les fragments 15 et 17¹³¹, et 4Qmez A où l'on ne voit que son début. 4Qphyl G contient également cette phrase mais elle est placée tout à la fin du commandement¹³². Il faut même remarquer que sur ce même phylactère les derniers mots du commandements נתן לך (qu'il te donne) manquent, le mot כִּאֲשֶׁר (comme) suivant directement אֱלֹהֶיךָ (ton Dieu)¹³³.

למען יִשָּׁב לך: Et afin que tu sois heureux. M (Dt), 4QDeut^a, 4Qphyl J, XQphyl 3, Sm (Dt), T-O (Dt) T-N (Dt), T-PsJ (Dt), T-Sm (Dt), S (Dt) | למען יִשָּׁב לך: Afin que tu sois heureux. PapNash, G (Ex,Dt) | > M (Ex), 4Qphyl G, Sm (Ex), T-O (Ex), T-N (Ex), T-PsJ (Ex), T-Sm (Ex), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag S (Ex), S (Ex).

Cette courte phrase ne se trouve donc pas dans la tradition textuelle d'Ex, sauf dans le texte grec! Vu que le PapNash a exactement le même texte que G, il est peut-être prudent de ne conclure, ni au fait que le PapNash suit Dt qui le place différemment¹³⁴, ni à l'influence du texte de G (Dt) sur celui de G (Ex). Ce cas pourrait témoigner d'une influence d'un autre texte dont PapNash et G (Ex,Dt) sont les seuls témoins qui subsistent¹³⁵.

למען יִשָּׁב לך: Afin que tes jours se prolongent et afin que tu sois heureux. M (Dt), 4QDeut^a, 4Qphyl J, XQphyl 3, T-O (Dt), S (Dt), Sm (Dt), T-Sm (Dt), T-N (Dt), T-PsJ (Dt), V (Dt) | למען יִשָּׁב לך: Afin que tes jours se prolongent et afin que tu sois heureux.

¹³¹ Voir DJD I, 73, et planche XIV.

¹³² Dans le Talmud Yerushalmi, Megillah 71b-72a (I,9[8]), les rabbins ne s'accordent pas sur la manière de restituer les mots oubliés dans les phylactères. Les uns disent qu'il ne faut pas les intercaler, alors que les autres disent que si le nom de Dieu est oublié, il faut soit l'intercaler, soit effacer un mot profane, le remplacer par le nom de Dieu et intercaler ce premier. Le scribe de ce ms s'accorde-il avec l'une de ces règles?

¹³³ Milik, DJD VI, 58, parle des particularités bizarres, dont les omissions, difficiles à expliquer.

¹³⁴ Voir la phrase suivante.

¹³⁵ Parmi les hypothèses avancées par White, celle qui semble être privilégiée est que le texte de G et PapNash est le meilleur. Dans ce cas, c'est par l'haplographie qu'on expliquerait la chute des mots למען יִשָּׁב לך (que tu sois heureux et afin que) en M (Ex) à cause de la deuxième occurrence du mot למען (afin que). Voir S. A. White, "The All Souls Deuteronomy and the Decalogue", JBL 109 (1990) 193-206. Voir également A. Aejmelaeus, "What can we Know about the Vorlage of the Septuagint?", in A. Aejmelaeus, On the Trail of the Septuagint Translators, Collected Essays, Kampen, 1993, 77-115. Voir spécialement 110-111 (= ZAW 99 (1987) 58-89).

Afin que tu sois heureux et afin que tes jours se prolongent. PapNash, G (Ex,Dt)¹³⁶.

Le texte de G et le PapNash sont donc les seuls témoins qui suivent l'ordre: bonheur-longévité, alors que la tradition massorétique a retenu l'ordre inverse. L'ordre de G (Ex,Dt) et PapNash est connu également en Dt 4,40. Comme soulignée dans l'étude de l'entrée précédente, pour cette phrase G (Ex, Dt) et PapNash pourraient être des témoins d'une tradition textuelle différente de celle du M. C'est cette tradition hébraïque qui aurait effectué une harmonisation avec l'ordre de Dt 4,40. L'explication selon laquelle une note marginale faite lors de la traduction en grec aurait été introduite plus tard dans le texte de G (Ex), nous semble arbitraire¹³⁷.

La situation identique où les mêmes éléments sont présentés dans un ordre diff rent se retrouve encore dans les commandements suivants (VI,VII,VIII). Cette question sera reprise dans l'étude de ces commandements.

ⲓⲙⲁ: Ta mère. M (Ex,Dt), G (Dt), 4QDeut^a, 1Qphyl, 4Qphyl B, 4Qphyl J, 4Qphyl L, 4Q158, XQphyl 3, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), S (Ex,Dt), T-O (Ex,Dt)¹³⁸, V (Ex) | ⲙⲏⲧⲉⲣⲁ: La mère. G (Ex), V (Dt)

Le PapNash étant rongé dans le ⲛ ne peut donc pas être pris comme témoin de la forme de ce mot.

Le manque du pronom possessif dans la version du G (Ex) est une tradition bien  tablie¹³⁹. Il ne suffirait donc pas de conclure à une erreur par omission. Si le manque de ⲟⲩⲩ était considéré comme une erreur, il aurait été tentant pour les scribes de l'ajouter simplement dans leur texte. Or, les citations de Mc 10,19; Lc 18,20 et Eph 6,2 s'accordent parfaitement avec cette version¹⁴⁰. Il est possible que la version ancienne du grec n'ait tout simplement pas contenu ce pronom¹⁴¹.

¹³⁶ Ephésiens 6,2-3 s'accorde avec ce même ordre.

¹³⁷ Owen, "4QDeut^a: A Pre-Samaritan Text?", 170.

¹³⁸ Bien que les autres targumim n'aient pas scrupuleusement la même forme textuelle, ils semblent soutenir cette même lecture.

¹³⁹ Wevers, Text History of the Greek Exodus, 184.

¹⁴⁰ La citation de Mc 7,10 a le pronom possessif comme certains mss d'Ex 20,12, alors que Mt 15,4; 19,19 n'a pas de pronom possessif que ce soit pour le père ou la mère.

¹⁴¹ Ziegler, "Zur Septuaginta-Vorlage im Deuteronomium", 260-261 (= 545-546).

הָאֲדָמָה: La terre. M (Ex,Dt), G (Dt), 4QDeut^a, 4Qphyl G, XQphyl 3, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), S (Ex), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex)¹⁴², T-Frag S (Ex), V (Ex,Dt) | תִּשְׁרָאֵל תִּשְׁרָאֵל תִּשְׁרָאֵל: La bonne terre. G (Ex), S (Dt)

Le PapNash ne peut être pris comme témoin pour ce mot parce qu'il est rongé juste après הָאֲדָמָה (la terre). Il est probable que 4Qphyl J n'ait pas contenu la fin de la phrase qui commence par עַל הָאֲדָמָה (sur la terre). En effet, après la lacune sur la ligne suivante nous avons la fin du commandement IX. La partie lacunaire n'ayant pas pu contenir tous les mots qui sont entre les deux, on peut supposer qu'il y avait seulement les commandements VI à IX, sans la fin du commandement V¹⁴³.

Que dire du plus du G (Ex) et S (Dt) qui qualifie la terre de "bonne"? Il faut d'abord remarquer que le G rend les deux termes hébreux אֲדָמָה et תִּשְׁרָאֵל par le même mot תִּשְׁרָאֵל (terre). L'expression הָאֲדָמָה הַטּוֹבָה (bonne terre) est connue en Jos 23,13.15; 1R 14,15 mais absente du Pentateuque. Par contre l'expression הָאֲדָמָה הַטּוֹבָה (bonne terre) est connue dans le Pentateuque¹⁴⁴ par exemple en Dt 1,25; 1,35; 3,25; 4,21; 4,22; 6,18; 8,10, etc. et G rend cette expression par la même formule que celle utilisée dans le cas que nous avons ici. Il faut d'ailleurs remarquer que les phrases que nous avons en Dt 1,25 (les mots de l'expression sont inversés) et en 4,21 sont pratiquement parallèle à la phrase du Décalogue. Deux possibilités s'offrent pour expliquer ce plus: soit il se trouvait dans l'exemplaire hébreu qui a servi de base pour G, soit il a été noté par assimilation aux autres passages qui ont la même formulation. En suivant l'hypothèse selon laquelle G (Ex) a été complété sous l'influence du G (Dt) plus long, on est devant une difficulté causée par le fait que dans ce cas précis c'est le G (Ex) qui est long¹⁴⁵. Il aurait été plus logique de rencontrer le plus de G en Dt comme cela est le cas pour le texte de S. Dans ce cas on parlerait facilement d'assimilation, vu le nombre de fois que cet adjectif revient en Dt avec les possibles assimilations¹⁴⁶. L'hypothèse qui nous semble la plus convaincante est que ce plus n'est pas une assimilation d'une expression analogue, mais qu'il vient du mot hébreu présent à cet endroit.

¹⁴² Le T-Frag 110 ne contient pas ce mot. Cependant en tenant compte des gloses targumiques, nous ne prenons pas ce cas pour une variante textuelle.

¹⁴³ Voir DJD VI, Planche XVIII et la reconstruction de la 65.

¹⁴⁴ Très rare en Ex. On la voit en Ex 3,8 (sans article).

¹⁴⁵ Il faut rappeler ici que certains témoins ne contiennent pas ce plus. Voir les appareils critiques des éditions de Cambridge (Brooke-McLean) et de Göttingen (Wevers).

¹⁴⁶ J. W. Wevers, "The LXX Translator of Deuteronomy", in B. A. Taylor (ed.), IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Cambridge, 1995, Atlanta, Georgia, 1997, 57-89. Voir spécialement 60.

7. Commandements VI,VII,VIII (Ex 20,13-15 // Dt 5,17-19)

Les divergences textuelles dans ces trois commandements sont liées d'une part à la forme des particules de négation qui accompagnent les verbes, et d'autre part à l'ordre dans lequel apparaissent ces verbes. Nous prendrons donc ces deux types de divergences séparément.

לֹא לֹא לֹא: Ne pas... ne pas...ne pas. M (Ex), PapNash, G (Ex,Dt), 4QDeut^a, 4Qphyl G, XQphyl 3, S (Ex,Dt), Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), T-O (Ex), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag CC (Ex)¹⁴⁷, V (Ex) | וְלֹא וְלֹא לֹא: Ne pas... et ne pas... et ne pas. M (Dt), 1Qphyl¹⁴⁸, 4Qphyl B¹⁴⁹, 4Qhyl L¹⁵⁰, T-O (Dt), V (Dt).

Le T-Frag S n'est pas pris en considération, parce qu'il ne contient que le premier לֹא qui est asyndétique pour tous les témoins.

Deux traditions se dégagent au sujet de l'utilisation ou non des conjonctions de coordination *waw* (ו) accompagnant les particules de négation des commandements VI-VIII. L'observation des témoins permet de vite se rendre compte qu'aucun témoin connu d'Ex n'atteste la forme syndétique de Dt. Par contre un bon nombre de témoins de Dt se conforment à M (Ex) qui a une forme asyndétique (ne contenant pas de conjonction de coordination)¹⁵¹. Si l'on peut penser à une harmonisation textuelle entre Ex et Dt pour les témoins qui ont les mêmes formes dans ces deux endroits, on peut également remarquer que cette harmonisation s'accorde avec la tradition d'Ex et non avec celle de Dt. Cet état de fait pourrait d'ailleurs plaider pour la considération de la forme actuelle de M (Dt) comme secondaire.

¹⁴⁷ En général, les targumim commencent chaque commandement par עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (mon peuple fils d'Israël) et quelques variantes comme בֵּית (maison) au lieu de בְּנֵי (fils). Cette manière de faire ne permet pas d'attirer l'attention sur les conjonctions de coordination entre ces commandements.

¹⁴⁸ A la fin du fragment 18, on voit une ligne droite qui correspond très probablement à un ו après le verbe תִּרְצַח (tueras).

¹⁴⁹ Le premier לֹא est lacunaire.

¹⁵⁰ Le dernier וְלֹא est lacunaire.

¹⁵¹ Voir la question des conjonctions de coordination *waw* dans le chapitre V sur l'Etude des variantes.

תננב תננב תננב תננב: Tueras... cometeras l'adultère... voleras. M (Ex,Dt), 1Qphyl, 4QDeut^a, 4Qphyl B, 4Qphyl G, 4Qphyl L¹⁵², XQphyl 3, S (Ex,Dt), Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag CC (Ex), V (Ex,Dt) | μοιχεύσεις(תננב) κλέψεις(תננב) φονεύσεις(תננב): Commetteras l'adultère... voleras... tueras. G (Ex) | μοιχεύσεις(תננב) φονεύσεις(תננב) κλέψεις(תננב): Commetteras l'adultère... tueras... voleras. G (Dt), PapNash.

Le fragment 18 de 1Qphyl atteste uniquement תננב (tueras) comme début de cette série de verbes, ce qui fait penser que ce ms suit également l'ordre de M. Les citations néotestamentaires de ces trois commandements suivent d'une part le texte de M (Ex): Mt 19,18; Mc 10,19; et d'autre part celui de G (Dt): Lc 18,20¹⁵³; Rm 13,9.

Même si certains ont essayé de trouver une compréhension théologique dans les différentes dispositions¹⁵⁴, on peut dire qu'il y a plusieurs traditions textuelles différentes pour ces trois commandements. La première tradition est celle de M (Ex,Dt), la deuxième est celle de G (Dt) qui est aussi attestée par PapNash. Elles ont toutes les deux influencé les rédactions du NT.

Pour le texte de G on peut encore parler de deux traditions différentes parce que l'ordre des commandements diffère en Ex et Dt. L'ordre de G (Dt) est connu par un témoin de taille: le PapNash. Il faut ajouter que tous les témoins de G (Dt) s'accordent avec cet ordre, alors qu'on voit une divergence chez certains témoins de G (Ex). L'ordre de G (Ex) est connu par Origène¹⁵⁵.

¹⁵² Sur le phylactère on ne voit que le premier verbe de la série תננב (tueras).

¹⁵³ Luc utilise la négation οὐ alors que la LXX, et les autres citations néotestamentaires utilisent la négation οὐκ. Le passage de Jacques 2,11 qui ne cite que deux commandements: adultère et meurtre, s'accorde avec le même ordre. Le texte de Jacques utilise la même particule de négation que Luc.

¹⁵⁴ C. Carmichael, *The Ten Commandments. The Ninth Sacks Lecture*, Oxford, 1983, 5-8; A. Schenker, "Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985) 323-3431. (= A. Schenker, *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, OBO 103, Freiburg Schweiz, Göttingen, 1991, 187-205.); A. Schenker, "Die Reihenfolge der Gebote aus der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs" in W. Lesch, M. Loretan (hrsg.), *Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst*, 145-159 (= Schenker, *Recht und Kult im Alten Testament*, 52-66). L'auteur cite une large bibliographie sur la question.

¹⁵⁵ Voir Field, *Origenis Hexaplorum*, 115. Ailleurs Origène suit l'ordre de M (Ex,Dt). Voir Origène, *Traité des principes* IV,3,4, Tome III (Livre III et IV), Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel, M. Simonetti, SC 268, Paris, 1980, 360 (361 pour la traduction française). Dans ce livre la version grecque suit le M (Ex,Dt) alors que le texte latin de Rufin qui est supposé provenir du grec suit G (Dt).

On peut remarquer que les deux versions de G s'entendent au moins pour commencer la série des trois commandements par l'interdiction de l'adultère, alors que M et tous les témoins qui le suivent commencent les trois commandements par l'interdiction du meurtre. Il faut dire que l'ordre de G(Ex): adultère, vol, meurtre, bien que peu attesté ailleurs, semble être une tradition tellement forte qu'elle s'est maintenue. Il ne s'agit peut-être pas d'une erreur.

Ces trois éléments sont encore cités en Jr 7,9 dans l'ordre: vol, meurtre, adultère, et en Os 4,2 dans l'ordre: meurtre, vol, adultère. Avec toutes ces citations, chaque élément se trouve au moins une fois au début, au milieu ou à la fin de la série.

L'observation de ces trois commandements, dont les éléments se retrouvent ailleurs dans la Bible avec un ordre différent, fait penser qu'ils forment un petit ensemble à l'intérieur du Décalogue. Cette particularité peut-elle expliquer l'ordre différent au sein même de ce petit ensemble¹⁵⁶?

Lorsque Philon et Théophile d'Antioche¹⁵⁷ citent le Décalogue, ils s'accordent avec G (Dt)

L'ordre de ces commandements diffère entre G (Dt) et 4QDeut^a, alors qu'ailleurs l'observation de ces deux témoins montre qu'ils sont souvent proches l'un de l'autre. Il faut d'ailleurs remarquer que les témoins qumrâniens dont nous avons le témoignage s'accordent avec le texte de M (Ex,Dt).

Toutes les analyses aboutissent à l'évidence d'au moins deux traditions bien attestées que suivent M (Ex,DT) et G (Dt) pour l'ordre de ces commandements¹⁵⁸. Dans le Décalogue, nous pouvons parler de trois traditions en ajoutant à ces deux dernières, celle de G (Ex) qui, bien que très minoritaire au niveau de ses attestations, reste une tradition bien établie qui s'est maintenue¹⁵⁹.

Pour tenter d'expliquer la raison de la différence de ces trois traditions textuelles, on peut penser que l'ordre de ces commandements était oralement variable. Sa fixation par écrit dans l'une ou l'autre tradition manuscrite, se serait alors basée sur l'interprétation qu'on pouvait en tirer. Cette interprétation aurait entraîné la modification dans un sens ou dans un autre.

¹⁵⁶ Weinfeld, "The Uniqueness of Decalogue and its Place in Jewish Tradition", 19-20, 30-31, fait remarquer que les mêmes commandements existent même dans le livre des Morts en Egypte ainsi que dans le Surpu à Babylone.

¹⁵⁷ Théophile d'Antioche, *Trois Livres à Autolycus* III,9, Texte grec établi par G. Bardy, Traduction de J. Sender, Introduction et Notes par G. Bardy, Paris, 1948, 222-225.

¹⁵⁸ Ici on peut citer pratiquement tous les auteurs consultés qui se sont penchés sur la question.

¹⁵⁹ Wevers, *Notes on the Greek Text of Exodus*, 314.

Par exemple, Wevers se demande si en G (Ex) ces commandements ne s'échelonnent pas vers la criminalité¹⁶⁰. Toujours est-il qu'il nous semble difficile de déterminer l'ordre le plus ancien¹⁶¹.

8. Commandement IX (Ex 20,16 // Dt 5,20)

לא: Ne pas. M (Ex), G (Ex,Dt), PapNash, 4QDeut^a, XQphyl 3, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), T-O (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag CC (Ex), S (Ex,Dt) | ואלא: Et ne pas. M (Dt), 4Qphyl B, T-O (Dt).

Comme cela était le cas pour les commandements VI-VIII, aucun témoin d'Ex n'atteste la forme de M (Dt), alors que l'inverse est bien visible: Beaucoup de témoins de Dt ont une forme asyndétique qui se conforme avec la tradition de M (Ex).





שקר: Mensonger. M (Ex), 4Q158, XQphyl 3, Sm (Ex), T-Sm (Ex), S (Ex,Dt)?¹⁶², T-O (Ex,Dt), G (Ex,Dt)?, T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag CC (Ex), V (Ex,Dt) | ואלא: Vain. M (Dt), PapNash, 4QDeut^a, 4Qphyl B¹⁶³, 4Qphyl J, Sm (Dt), T-Sm (Dt).

Les sources hébraïques attestent généralement les deux formes, l'une (שקר) pour Ex et l'autre (ואלא) pour Dt. On peut cependant remarquer que XQphyl 3 qui est un témoin de Dt contient la forme habituelle d'Ex.

Pour les traductions, il est difficile de se prononcer sur le choix du mot qui est censé être traduit. Cette remarque est valable pour le texte de G, S, T (tous les textes targumiques qui ont Ex et Dt) et V. Ces textes contiennent la même forme en Ex et en Dt. Le fait d'avoir une même forme en Ex et Dt, pour les versions, pourrait laisser penser que les traducteurs ont lu le même texte hébreu. Cependant, vu que ces termes sont pratiquement synonymes, il

¹⁶⁰ Wevers, *Text History of the Greek Exodus*, 171.

¹⁶¹ Voir la discussion entre les options textuelles des uns et des autres en Owen, "4QDeut^a: A Pre-Samaritan Text?", 167-169.

¹⁶² En ces deux endroits le texte de S contient . Or selon R. P. Smith, *Thesaurus Syriacus*, Tomus I, Oxonii, 1879, 822, la racine  signifie "mentir", "agir faussement". On peut voir aussi J. P. Smith (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary, Founded upon the Thesaurus Syriacus by R. Payne Smith*, Winona Lake, Indiana, 1998, 83. Cependant dans plusieurs passages le texte de S utilise les mots de la même racine pour rendre aussi bien le mot  que .

¹⁶³ Pour ce mot DJD VI, 52-53 lit .

se peut bien que la *Vorlage* de ces textes ait contenu deux verbes différents. Nous laissons cette question ouverte.

9. Commandement X (Ex 20,17 // Dt 5,21)

לֹא לֹא: Ne pas... ne pas. M (Ex), G (Ex,Dt), 4QDeut^a, XQphyl 3, PapNash¹⁶⁴, S (Ex,Dt), T-O (Ex), T-Frag F (Ex), T-Frag CC (Ex)¹⁶⁵, V (Ex,Dt) | וְלֹא לֹא: Et ne pas... et ne pas. M (Dt), 1Qphyl¹⁶⁶, 4Qphyl B¹⁶⁷, 4Qphyl J, T-O (Dt) | וְלֹא לֹא: Ne pas... et ne pas. Sm (Ex,Dt), 4Q158?¹⁶⁸, T-Sm (Ex,Dt).

Au sujet de l'utilisation des conjonctions de coordination *waw* qui accompagnent les négations du commandement X, nous sommes devant une nouvelle situation. En plus de la forme asyndétique de M (Ex) attestée par des témoins d'Ex et de Dt, et la forme syndétique de M (Dt) qui n'est attestée que par quelques témoins de Dt, nous avons une forme asyndétique suivie d'une forme syndétique en Sm (Ex,Dt). On sait que le ms 4Q158 a beaucoup d'affinités avec Sm. Cependant ce ms est lacunaire pour la deuxième occurrence. Il est remarquable que Sm s'isole ici, alors que dans les trois commandements précédents, il s'accorde parfaitement avec M (Ex), G (Ex,Dt) et S (Ex,Dt).

On peut émettre l'hypothèse que Sm utilise une forme syndétique en deuxième lieu pour bloquer ensemble les deux interdictions en une seule. Ce blocage lui permettrait ensuite de compter le texte additionnel d'Ex 20,17b // Dt 5,21b comme le dernier commandement qui fait partie des dix¹⁶⁹. Si cette hypothèse était justifiée, le *waw* (ו) de la deuxième négation en Sm (Ex,Dt)

¹⁶⁴ Pour la deuxième fois il n'y a que le ל qui est visible. Cependant si l'on tient compte du fait que dans le PapNash on ne voit aucune fois la forme וְלֹא, il faut conclure qu'en cet endroit aussi la forme est לֹא.

¹⁶⁵ La manière dont les autres targumim rendent ce commandement est tellement glosée qu'il serait arbitraire de déterminer le choix de leur lecture. On peut faire remarquer que T-Frag 110 (Ex) semble lire וְלֹא לֹא comme Sm, alors que T-Frag CC semble sauter le véritable contenu textuel du commandement pour entamer déjà le "commentaire" du v. 18. Cela explique également que ce fragment n'est pas cité comme témoin du commandement X, sauf pour le premier חֲסֹדֶר לֹא.

¹⁶⁶ Seule la deuxième occurrence qui se voit dans le fragment 17.

¹⁶⁷ Le deuxième וְלֹא est lacunaire.

¹⁶⁸ Seulement pour le premier לֹא le deuxième étant lacunaire. Cependant vu ses affinités avec le Sm pour le suite, il nous semble judicieux de le placer ici.

¹⁶⁹ Voir le chapitre III sur la Division du Décalogue.

ne serait pas le reflet de la tradition de Dt. Il aurait plutôt été ajouté dans le cadre de l'insertion du dixième commandement samaritain.

תחמד תחמד: Convoiteras... convoiteras. M (Ex), 4QDeut^a, 1Qphyl¹⁷⁰, 4Qphyl J, XQphyl 3, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), T-O (Ex), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex), T-Frag 110 (Ex), T-Frag P (Ex), T-Frag F (Ex), V (Dt)¹⁷¹ | תחמד תחמד: Convoiteras... désireras. M (Dt), T-O (Dt), PapNash¹⁷², V (Ex) | επιθυμῃσεις: Convoiteras. G (Ex,Dt)?, S (Ex,Dt)¹⁷³, T-PsJ (Dt)¹⁷⁴.

Le texte de V est le seul témoin à utiliser deux verbes différents en Ex, alors qu'en Dt il utilise un verbe qui s'applique à tous les compléments. Par là-même le texte de V est le seul témoin de l'utilisation de ces verbes.

Vu que les deux verbes hébreux sont très proches dans leurs significations, il n'est pas facile de déterminer celui qui est à la base du texte de G. En effet, dans le Décalogue, c'est le même verbe que G utilise aussi bien en Ex qu'en Dt. Dans la Bible d'Alexandrie, 2 Exode, les commentateurs signalent que le verbe *epithumēō* "convient mieux pour traduire le second verbe hébreu signifiant "désirer" en Dt 5, 21, où le G

¹⁷⁰ Le premier verbe תחמד se voit dans le fragment 15. Bien que le deuxième verbe ne se voie pas, il est possible que ce phylactère, comme les autres, ait contenu le même verbe deux fois. En effet, aucun phylactère n'atteste le verbe תחמד.

¹⁷¹ Le Texte de V (Dt) n'utilise qu'une fois le verbe *concupisces*. C'est donc ce verbe qui s'applique à tous les compléments.

¹⁷² Pour le deuxième verbe, les uns lisent תחמד (désireras) alors que les autres lisent תחמד (convoiteras). La première personne à avoir publié ce papyrus fut S. A. Cook, "A Pre-Massoretic Biblical Papyrus", *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XXV (1903) 34-56. Pour le mot qu'on doit lire à cet endroit, Cook a opté pour la lecture תחמד (convoiteras). Cependant la même année, F. C. Burkitt, *The Hebrew Papyrus of the Ten Commandments*, JQR 15 (1903) 392-408 et I. Levi, *Un papyrus biblique*, *Revue des Etudes Juives* XLVI, (1903), 212-217, sans s'être consultés, comme le signale Levi à la page 217, s'accordaient pour la lecture תחמד (désireras). Cette même lecture a été suivie plus tard par certains comme Würthwein, *The Text of the Old Testament*, 144. La lecture תחמד (convoiteras) a été également suivie par d'autres comme A. F. Von Gall, "Ein neuer hebräischer Texte der Zehn Gebote und des Schema", ZAW 23 (1903) 347-351; Auteur anonyme, "Un papyrus hébreu pré-massorétique", RB 1 (N.S.) (1904) 242-250; A. Jepsen, "Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs", ZAW, 79 (1967) 277-304; Urbach, "The Role of the Ten Commandments in Jewish Worship", 161-189. W. F. Albright qui a écrit à deux reprises sur le Papyrus Nash: "A Biblical Fragment from the Maccabean Age: The Nash Papyrus", JBL 56 (1937) 145-176; "On the Date of the Scrolls from Ain Feshkha and the Nash Papyrus", BASOR 115 (1949) 10-19, ne s'est pas prononcé sur cette question qu'il n'a pas abordée.

¹⁷³ Le S utilise partout le même verbe נָחַם. Un verbe de la même racine est utilisé par le T-O (Dt) pour rendre תחמד.

¹⁷⁴ Ici le T-PsJ (Dt) utilise deux fois le verbe רָגַע (רג).

répète *epithuméo*¹⁷⁵. Cependant, vu que pour le premier de ces deux verbes, c'est חמד (convoiter) qui est attesté par tous les témoins, il ne faudrait pas penser que G lit אוה (désirer) deux fois. Par contre, puisque le même verbe grec est utilisé ailleurs dans la Bible pour rendre aussi bien חמד (convoiter) que אוה (désirer)¹⁷⁶, la *Vorlage* de G a pu contenir, soit deux fois le verbe חמד (convoiter) soit חמד et אוה (convoiter et désirer). Remarquer que certains témoins hébreux, comme Sm (Dt) et 4QDeut^a, contiennent le même verbe חמד (convoiter) deux fois.

En ce qui concerne le texte de G, nous n'attirerons plus l'attention sur la traduction de ces verbes. Il nous semble en effet que textuellement, on ne peut décider dans un sens ou dans un autre.

Le cas de V est assez intéressant. En V (Dt) nous avons un seul verbe qui commande tous les compléments, alors qu'en V (Ex) nous avons deux verbes différents (concupisces et desiderabis). L'utilisation de ces deux verbes ici incite à penser que le V lisait deux verbes en Ex et un même verbe en Dt, ce qui est exactement l'inverse de M. L'option de V n'est suivie par aucun autre témoin. S'il ne s'agit pas d'un cas lié au système de traduction en V, il y a lieu de se demander quel texte hébreu le traducteur de V avait sous les yeux, d'autant plus qu'il s'agit d'une seule personne.

Alors que les autres targumim utilisent le verbe חמד (convoiter), T-PsJ (Dt) utilise le verbe חגג (désirer). Il nous semblerait cependant arbitraire d'affirmer que T-PsJ (Dt) lit deux fois חממך (désireras) dans le texte qu'il traduit.

Que peut-on dire du deuxième verbe utilisé par PapNash dans ce commandement? Ce qui est à la base de la confusion est, d'une part, mais dans une moindre mesure, le fait que le papyrus n'est pas très clair. D'autre part, et ceci nous semble avoir une grande importance, les lettres de ce papyrus n'ont pas toujours exactement la même forme¹⁷⁷. Nous avons la chance d'avoir les deux verbes sur la partie conservée du papyrus, ce qui

¹⁷⁵ A. Le Boulluc, P. Sandevor, La Bible d'Alexandrie, 2 L'Exode, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes, Paris, 1989, 210-211.

C'est probablement par erreur que les traducteurs du texte de Deutéronome ont omis de mettre la phrase "tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain", une phrase qu'on devrait trouver en Dt 5,21. Voir C. Dogniez, M. Harl, La Bible d'Alexandrie, 5 Le Deutéronome, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes, Paris, 1992, 151. Il faut remarquer, en effet, qu'aucune variante de ce genre n'est signalée par les manuscrits.

¹⁷⁶ Voir par exemple Mi 2,2 pour le verbe חמד (convoiter) et Am 5,18 pour le verbe אוה (désirer). Pour l'utilisation de ces deux verbes en Dt 5,21, C. Houtman, Exodus, Vol. 3: Chapters 20-40, Leuven, (2000), 71, parle d'un besoin de variation stylistique.

¹⁷⁷ Albright, "A Biblical Fragment from the Maccabaean Age: The Nash Papyrus", 145-176, met en évidence les formes de certains caractères de ce papyrus. Voir spécialement 151.

nous permet de les comparer. A part la comparaison entre les deux verbes, on peut aussi comparer les lettres qui les composent avec d'autres qu'on trouve sur le même papyrus. C'est cette comparaison qui nous permet de choisir un verbe plutôt qu'un autre¹⁷⁸.

De notre point de vue, trois lettres plaident en faveur du verbe **רָחַמָה**. En principe la première et la quatrième lettre ne posent pas de problème pour les deux verbes. Il s'agit respectivement de **ח** et de **ר**. Ces deux lettres sont aussi communes à ces verbes.

- La deuxième lettre est litigieuse, certains voient un **ח** alors que d'autres voient un **ה**. Il faut remarquer que sur les huit fois que la lettre **ח** revient, c'est-à-dire dans les lignes 2, 4 (deux fois à côté d'un **ח**), 12, 18, 19, 21, 24, elle a toujours la même forme, et cette forme est différente de celle que nous avons dans la ligne 20 où il y a le verbe qui nous occupe. Il faut donc voir dans cette lettre un **ח**. Pourtant bien que les deux **ח** n'aient pas scrupuleusement la même forme dans ce verbe, on les voit, les deux, ailleurs sur le papyrus. La deuxième forme se voit par exemple dans les lignes 2, 4, 7, 14, 18, 19, 20 (le mot qui suit le verbe concerné), et 23. La deuxième lettre de ce verbe ne peut donc être qu'un **ח**.

- La troisième lettre est difficile à identifier. A première vue, il serait plus facile de l'identifier soit à un **ז** soit à un **נ**, spécialement à cause de la courbure que l'on voit dans l'angle inférieur droit¹⁷⁹. On le voit d'ailleurs aussi dans les autres **ז** et **נ** visibles sur le papyrus. Cependant lorsqu'on observe le **נ** sur le reste du papyrus, on est frappé de voir les différentes formes qu'il a. Dans certaines lignes, et là où on ne peut avoir de doute sur son identification, le **נ** a une forme étrange, qui lui donne la même courbure dans l'angle inférieur droit. Dans ces cas le **נ** a une forme qui s'approche de l'alpha grec renversé ou une sorte de *tsade* (**צ**) hébreu fermé en bas. C'est le

¹⁷⁸ La discussion au sujet de la forme du deuxième verbe avait déjà été faite dans les années qui ont suivi la découverte du Papyrus Nash. C'est par exemple le cas de N. Peters, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote*, 14. On remarque cependant que les publications actuelles ne s'accordent toujours pas sur le verbe qu'il faut lire à cet endroit, d'où le regain d'intérêt que nous portons à cette question.

¹⁷⁹ A. Rofé, "The Tenth Commandment in the Light of four Deuteronomic Laws", in B. Z. Segal, G. Levi (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, 45-65, voir spécialement 51, note 25. L'auteur affirme même que la lecture du PapNash est **רָחַמָה** (cette forme n'a pas de sens). Pour lui l'ancienne lecture était **חָחַמָה** (convoiteras). Il explique alors: "the heth has been changed to a taw, the daleth to a he'; only the mem remains unchanged". A part l'observation du papyrus dont nous parlons dans le texte, il nous semble difficile qu'un correcteur ait laissé la forme **רָחַמָה** qui n'a pas de sens dans ce verset. Cependant, le changement reste dans le domaine du possible. Si donc "correction" il y a eu dans ce mot, elle allait plutôt dans le sens de **רָחַמָה** (désireras) que celui de **חָחַמָה** (convoiteras).

cas des lignes 14 deux fois dans וְאֵת הָאָרֶץ , 15 dans אֵת , 17 dans יִאֲרִיכּוֹן , 18 deux fois dans לִוְיָהֶן , 22 dans אֲשֶׁר , et 24 dans אֱלֹהֵינוּ . Dans la ligne 16 le א de אֲבִיךָ est comparable à un צ alors qu'il est d'une autre forme dans le אֵת qui précède. Dans la ligne 24 le א de אֲחֵד ressemble également à un צ . Tous ces indices orientent notre choix plus vers un א que vers un מ .

Un autre argument en faveur de l'identification de la troisième lettre avec un א est la manière particulière dont les מ sont écrits dans le texte de ce papyrus. Normalement le מ descend plus bas que la ligne inférieure des autres lettres¹⁸⁰. Ceci est le cas pour tous les מ de ce papyrus y compris dans le verbe חִמְמֵד à la ligne 19. Or la courbure de la lettre en question se trouve à la même hauteur que la base des autres lettres. Et, à notre avis, il n'y a pas de raisons que cette lettre soit le seul מ qui n'est pas allongé vers le bas¹⁸¹.

Il faut donc conclure que la troisième lettre de ce mot est un א écrit à la manière de certains א qui ressemblent à un צ ¹⁸².

- La dernière lettre est incontestablement un ה et ne pourrait, en aucun cas, être confondue avec le ד . On peut voir le même ה écrit exactement de la même manière par exemple dans les lignes 5, 8, 14, alors qu'on ne voit nulle part un ד écrit ainsi.

Il faut donc dire que le PapNash lit bien בֵּיתָאִשָּׁה et qu'il s'accorde avec la leçon du M (Dt)¹⁸³.

אִשָּׁה בֵּיתָא : Maison... femme. M (Ex), Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), S (Ex), T-O (Ex), T-N (Ex), T-PsJ (Ex), T-Frag F (Ex)¹⁸⁴, V (Ex) | בֵּיתָא אִשָּׁה : Femme... maison. M (Dt), 4QDeut^a, 4QPhyl J, 4Q158, XQPhyl 3, PapNash, G (Ex,Dt), S (Dt), T-O (Dt), T-N (Dt), T-PsJ (Dt).

¹⁸⁰ Abstraction faite de certaines lettres comme le פ ou les lettres finales qui sont normalement allongées vers le bas.

¹⁸¹ Dans cette considération, il ne faudrait pas se fier à la reconstitution que N. Peters, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote*, met à la fin de son texte (53 non numérotée). En effet, malgré la phrase "ist es zu verschmerzen, daß ich den Papyrus selbst nicht prüfen konnte" (12), Peters fait une "Nachzeichnung" en réécrivant les lettres de manière à les rendre plus visibles, y compris celles dont la forme est litigieuse. Notre opinion ne se base donc pas sur sa reconstitution, nous nous rendons seulement compte que cette dernière est en accord avec ce que nous disons.

¹⁸² En 1903 Burkitt avait fait pratiquement les mêmes observations. Voir F. C. Burkitt, "The Hebrew Papyrus of the Ten Commandments".

¹⁸³ Certains écrits récents lisent telle ou telle forme probablement en suivant une publication plus ancienne. Baillet, "Nouveaux Phylactères de Qumrân (XQ Phyl 1-4). A propos d'une édition récente", 403-415, opte pour בֵּיתָאִשָּׁה (désireras), voir 411. Alors qu'en se basant sur l'article d'un auteur anonyme dans RB 1 (NS) 1904, White, "The All Souls Deuteronomy and the Decalogue" retient la forme חִמְמֵד (convoiteras)

¹⁸⁴ Les T-Frag 110 (Ex) et T-Frag P (Ex) ne parlent pas expressément de "maison".

Deux remarques importantes concernent d'une part les témoins de Dt qui contiennent l'ordre "maison-femme", et d'autre part les témoins d'Ex qui contiennent l'ordre "femme-maison". Dans le premier cas il s'agit de Sm et de son targum, dans le deuxième cas il s'agit de G. On peut encore signaler que les textes dits "mixtes" (ici 4Q158 et PapNash) s'accordent avec G pour cet ordre "femme-maison".

Le texte de 4Qphyl G qui est lacunaire en cet endroit mais qui ne laisse que trop peu d'espace pour contenir toute la première partie de la phrase peut avoir contenu une seule partie. Milik pense que la partie lacunaire de ce ms était לֹא תַחֲמוֹד בֵּית רֵעִי (tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain).

On ne peut manquer de remarquer une nette différence entre Sm (Ex,Dt) et 4Q158 qui est également considéré comme un texte samaritain ou en tout cas très proche de celui-ci¹⁸⁵. Ici, et contrairement au Sm, 4Q158 opte pour l'ordre "femme-maison". Parmi les témoins du Dt le texte de Sm (Dt) est le seul qui contienne l'ordre "maison-femme". Si l'on considère que le texte du Décalogue de 4Q158 est celui d'Ex, on a ici le seul témoin d'Ex, à notre connaissance, qui s'accorde avec l'ordre "femme-maison" de la tradition de Dt.

Pourquoi ne pas penser que l'ordre "femme-maison" que nous trouvons en Dt mais aussi en G (Ex,Dt) PapNash et d'autres témoins qumrâniens, était originel et que M (Ex) inverse ces mots en considérant que la maison (dans le sens de famille, lignée, descendance) est plus importante? Mais, dans le sens inverse, ne peut-on pas dire que M (Dt) et ceux qui s'accordent avec lui dans la version d'Ex font une inversion pour réhabiliter la femme? Pour répondre à cette question, on peut dire que l'interversion de ces mots daterait de très longtemps, au moment de l'insertion des autres différences entre Ex et Dt comme les deux motivations du commandement IV. C'est-à-dire pratiquement au moment des rédactions des deux versions. Les tenants d'une tradition auraient-ils alors laissé la place aux tenants d'une autre tradition dans l'autre version?

שָׂדֵדוּ: Son champ. M (Dt), 4QDeut¹⁸⁶, 4Qphyl G¹⁸⁶, 4Qphyl L¹⁸⁷, XQphyl 3, PapNash, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), T-O (Dt), T-N (Dt), V (Dt)¹⁸⁸ | οὗτε

¹⁸⁵ Voir ce point au chapitre V sur l'Etude des variantes au sujet des rapprochements entre le texte samaritain et les manuscrits de Qumrân, 199-201.

¹⁸⁶ Dans ce fragment la graphie est סָדֵדוּ.

¹⁸⁷ Dont la graphie est שָׂדֵדוּ.

¹⁸⁸ Dans le texte latin de V, le pronom possessif n'apparaît qu'une fois à la fin du verset. Cela n'est cependant pas une marque d'une éventuelle *Vorlage* différente, ce pronom

τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ: Ni son champ. G (Ex,Dt), S (Dt), T-PsJ (Dt) | > M (Ex), T-O (Ex), S (Ex), T-N (Ex), V (Ex).

Le terme “son champ” avec ou sans conjonction de coordination *waw* (ו) est une tradition de Dt. On peut remarquer qu’à part les textes mixtes comme PapNash, seuls les textes de G, Sm et T-Sm contiennent le même mot également en Ex. Nous avons fait aussi remarquer qu’il y a 4 mss hébreux collationnés par De Rossi qui lisent שָׂדֵהוּ (son champ) en Ex. Peut-on parler d’un ajout par harmonisation venant de Dt pour G? Et si la réponse était positive, ne pourrait-on pas penser que cette harmonisation se trouvait déjà en amont de ce témoin, c’est-à-dire dans un texte hébreu qui le précédait?

L’utilisation de ce mot en G (Ex) se comprend bien parce que ce texte suit l’ordre “femme-maison” que nous avons également en Dt. Dès lors le mot “champ” peut être cité après la maison, ce duo étant bien connu. La convoitise du champ et de la maison du prochain est d’ailleurs dénoncée en Mi 2,2.

En expliquant la raison de l’absence du mot “champ” en Ex, Moshe Weinfeld dit: “Field” does not occur in the Exodus version because the “house” appears there as a separate item preceding the “wife”, and “field” would not pair well with “wife”¹⁸⁹. Ceci nous semble être une manière d’affirmer que le mot “champ” a été enlevé en M (Ex).

Cependant la lecture de Sm (Ex,Dt) ne s’accorde pas avec la raison de l’absence de ce mot telle que Weinfeld la donne. En effet, dans les deux versions de Sm l’ordre du commandement est “maison-femme” et dans les deux cas, le mot שָׂדֵהוּ (son champ) est cité après la femme avant le serviteur.

Dès lors pourquoi ne pas penser que le mot שָׂדֵהוּ (son champ) ne se trouve pas en M (Ex) parce qu’il manquait dans le texte devenu normatif pour le judaïsme, après que la *Vorlage* de G et le pré-Sm aient été séparés du type de texte qui a donné M? Il est donc probable que ce mot ait été enlevé tardivement.

s’appliquant au reste des mots précédents. Le texte de V (Ex,Dt) ne permet pas d’affirmer que sa *Vorlage* contenait les conjonctions de coordination ou pas. Nous ne citons donc pas ce texte au sujet de ces conjonctions.

¹⁸⁹ Weinfeld, Deuteronomy 1-11, 319. D’ailleurs cette explication ne nous semble pas moins spéculative, comme il qualifie celle de Hossfeld qui dit qu’Ex reflète l’époque exilique pendant laquelle les Judéens n’avaient pas de champ. Voir Hossfeld, Dekalog, 125. En effet, dans la ligne de son argumentation, Weinfeld aurait pu dire que ce mot שָׂדֵהוּ (son champ) est un ajout du Dt par rapport à Ex.

מַטְמָה אֶל: ni sa vigne. S (Dt) | > M (Ex,Dt), G (Ex,Dt), 4QDeut^a, XQphyl 3, S (Ex), PapNash¹⁹⁰, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag 110 (Ex), T-Frag F (Ex), V (Ex,Dt).

Dans la liste de ce qu'il ne faut pas convoiter de son prochain, le texte de S cite aussi מַטְמָה אֶל (ni sa vigne) qu'il insère entre "son champ" et "ni son serviteur". Aucune autre source ne cite la vigne, le S est donc le seul témoin pour ce mot. Cette particularité de S est néanmoins secondaire, parce qu'il serait improbable que les autres témoins aient enlevé un élément aussi important.

Par contre il est probable que le texte de S ait été influencé par le rapprochement de ces deux mots ailleurs dans la Bible comme en Ex 22,4; 23,11; Lv 25,3; Nb 16,14; etc.¹⁹¹. Le texte de S contiendrait donc ce mot suite à une harmonisation. L'ajout de ce mot en S est plus facilement explicable que son omission chez d'autres témoins.

וְעַבְדּוֹ: Ni son serviteur. M (Ex,Dt), G (Ex,Dt), S (Ex,Dt)¹⁹², T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt)¹⁹³ | עַבְדּוֹ: Son serviteur. Sm (Ex,Dt), 4QDeut^a, 4Qphyl G, 4Qphyl L, XQphyl 3, T-Sm (Ex,Dt), T-Frag 110 (Ex)¹⁹⁴, T-Frag F (Ex)¹⁹⁵.

Les deux formes syndétique et asyndétique sont bien attestées par différents témoins. On remarque que M et G s'accordent contre Sm qui, de sa part, s'accorde avec les témoins qumrâniens. Le 4QDeut^a qui s'accorde souvent avec G lui fait défaut. La question des formes syndétiques ou asyndétiques sera abordée globalement dans un autre chapitre¹⁹⁶.

¹⁹⁰ Parce qu'il n'y aurait pas de place pour ce mot.

¹⁹¹ Pour une vue globale des rapprochements en duo ou en trio des mots "maison-champ-vigne" dans la Bible hébraïque, voir F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog*, 109-112.

¹⁹² Nous considérons le texte de S (Dt) comme ayant une forme syndétique, contrairement à ce qui est noté en DJD XIV, 126, parce qu'en S (Dt) les noms énumérés sont introduits par une négation qui est elle-même dans une forme syndétique. Pour ce mot nous avons la forme מַטְמָה אֶל (ni son serviteur). La conjonction est donc bien présente.

¹⁹³ Dans le texte de T-PsJ (Ex) nous avons une forme légèrement différente de T-PsJ (Dt). En effet à partir du mot עַבְדּוֹ (le serviteur) un ל est ajouté à chaque mot après וְלֹא. Ceci semble être une particularité limitée à certains targumim. Voir les deux notes suivantes.

¹⁹⁴ Comme dans T-PsJ (Ex), ce targum ajoute un ל à chaque mot cité.

¹⁹⁵ Ce targum ajoute également un ל à chaque mot cité.

¹⁹⁶ Voir le chapitre V sur l'Etude des variantes, 190-195.

וְאִמְתּוֹ: Ni sa servante. M (Ex,Dt), 4Qphyl G, 4Qphyl J, 4Qphyl L, XQphyl 3, G (Ex,Dt), Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), S (Ex,Dt), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag 110 (Ex), T-Frag F (Ex) | אִמְתּוֹ: Sa servante. 4QDeutⁿ.

La quasi totalité des témoins attestent la forme syndétique de M. C'est 4QDeutⁿ qui contient la forme asyndétique. En 4QDeutⁿ, l'asyndète semble être la norme pour les noms énumérés dans le commandement X. A partir de cette constatation, on peut dire, soit que c'est délibérément que le scribe de 4QDeutⁿ a omis de noter les conjonctions de coordination, soit qu'il a recopié un texte qui avait fait le même choix. Il nous semble qu'on ne peut pas simplement parler d'omission par erreur.

וְשׁוֹרִי: Ni son boeuf. M (Ex), G (Ex,Dt), S (Ex,Dt), T-O (Ex), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag 110 (Ex), T-Frag F (Ex) | שׁוֹרִי: Son boeuf. M (Dt), 4QDeutⁿ, 4Qphyl G, XQphyl 3, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), T-O (Dt).

Les deux formes sont bien attestées dans les deux traditions. Certains témoins d'Ex attestent la forme que nous avons en M (Dt) et vice-versa. Selon Gianfranco Miletto qui a collationné les sources babyloniennes en les comparant au texte de la BHS, c'est la forme d'Ex contenant la conjonction de coordination *waw* (ו) qui est la plus ancienne. C'est cette forme qui est attestée par les sources babyloniennes¹⁹⁷. Dans sa grande édition de la Bible hébraïque, Ginsburg note les différences de numérotation entre l'Orient (Babylone) et l'Occident (Palestine) uniquement pour les deux versions du Décalogue¹⁹⁸. Il est intéressant de remarquer que pour le texte de Dt, ce mot est noté וְשׁוֹרִי (ni son boeuf) dans les deux sources¹⁹⁹.

A ce titre on peut aussi remarquer que G s'accorde avec cette même forme aussi bien en Ex qu'en Dt.

וְחִמְרוֹ: Ni son âne. M (Ex,Dt), G (Ex,Dt), 4Qphyl G, 4Qphyl J, XQphyl 3, PapNash, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), S (Ex,Dt), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag 110 (Ex), T-Frag F (Ex) | חִמְרוֹ: Son âne. 4QDeutⁿ.

¹⁹⁷ G. Miletto, *L'antico Testamento Ebraico Nella Tradizione Babilonese I Frammenti della Genizah*, Torino, 1987, 51. Pour l'ancienneté du texte babylonien, voir les conclusions des p. 288-290.

¹⁹⁸ Voir le chapitre III sur la Division du Décalogue, 97.

¹⁹⁹ Ginsburg (ed.), *The Old Testament*, 268.

Comme pour le mot נַמְסָה (ni sa servante), ici 4QDeut^a contient la forme asyndétique contre les autres témoins textuels. Les remarques que nous avons faites pour la forme de ce premier mot sont donc aussi valables pour celui-ci.

οὐτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ: Ni tout son bétail. G (Ex,Dt) | > M (Ex,Dt), 4QDeut^a, 1Qphyl²⁰⁰, 4Qphyl G, XQphyl 3, PapNash, Sm (Ex,Dt), T-Sm (Ex,Dt), S (Ex), T-O (Ex,Dt), T-N (Ex,Dt), T-PsJ (Ex,Dt), T-Frag 110 (Ex), T-Frag F (Ex), V (Ex,Dt).

Pour ce commandement X, Théophile d'Antioche s'accorde avec le texte de G (Ex,Dt) qui est homogène entre les deux versions d'Ex et de Dt. La différence de formulation, entre le texte connu de G et celui de Théophile, est le remplacement du deuxième “τοῦ πλησίον σου” par “αὐτοῦ”²⁰¹. Cependant cette différence n'est pas autrement connue dans la tradition manuscrite.

Il faut remarquer que ce plus du G (Ex,Dt) “ni tout son bétail” est le seul qui ne soit attesté par aucun autre témoin. Nous verrions bien cette variante comme une harmonisation verticale influencée par le commandement IV où “ni tout ton bétail” est cité après le boeuf et l'âne.

Ce plus est la particularité de G. En effet, vu le nombre important de témoins qumrâniens du texte de Dt, il nous semble peu probable que ce plus ait existé en dehors de G et qu'il ne soit connu par aucun autre témoin conservé parmi les témoins qumrâniens. Le PapNash qui s'accorde souvent avec le texte de G ne contient pas ce plus non plus.

Dès lors, il nous semble judicieux de penser que ce plus est une harmonisation déjà effectuée dans la *Vorlage* de G en Ex et Dt, ou une harmonisation propre à G. Cependant quand est-ce qu'on pourrait dater cette harmonisation de G? Elle ne peut être le produit des réviseurs juifs du texte grec puisqu'ils la considéreraient comme un ajout qu'ils tenteraient plutôt d'enlever. Il nous semble qu'elle n'est pas le produit des harmonisations chrétiennes, par exemple les harmonisations hexaplares, puisqu'elle ne manquait pas seulement dans un texte. En effet, s'il y a eu harmonisation, il s'agissait de l'ajouter aux deux endroits en la prenant ailleurs dans le texte parallèle. Mais si cette harmonisation est vraiment propre à G, elle daterait de l'époque même de la traduction, mais ceci reste à prouver.

²⁰⁰ Vu le contenu du fragment 18 dont la dernière ligne contient les premiers mots du verset 22, on peut affirmer que l'équivalent de la phrase que nous lisons dans le texte de G ne figurait pas dans la partie rongée du phylactère.

²⁰¹ Théophile d'Antioche, Trois livres à Autolycus III,9, 224.

Pour choisir entre l'une ou l'autre option, la balance penche davantage vers la *Vorlage* de G, comme ayant contenu ce plus, plutôt que vers les harmonisations ultérieures dans G.

Dans ce commandement X se pose la question de l'utilisation ou non des conjonctions de coordination *waw* (ו). Cette question sera traitée dans une vue d'ensemble sur les variantes quantitatives entre M et G au chapitre suivant.

10. Conclusion

Il est donc évident qu'il y a beaucoup de divergences textuelles au sein du texte du Décalogue. Les différents témoins attestent de cette diversité. La question qu'on peut se poser est la valeur de ces témoignages par rapport aux deux grands témoins du texte biblique que sont M et G. La valeur de ces témoignages est reconnue par les spécialistes. L'histoire du texte biblique, comme on le sait, montre que l'uniformisation du texte biblique ne s'est achevée que vers la fin du premier siècle ou le début du deuxième siècle ap. JC²⁰².

Contrairement aux autres témoins qui, en général, suivent le texte du M, une vue globale montre que G, PapNash, et quelques témoins de Qumrân ne s'accordent pas toujours avec lui. Il y a d'une part les écarts conséquents entre M et G, ce dernier étant soutenu par des témoins sérieux. D'autre part, on ne peut pas expliquer ces écarts simplement par les effets de la traduction. Ces éléments attestent, à leur manière, l'existence d'un texte hébreu différent de celui que le M a conservé.

La question du choix textuel, entre plusieurs possibilités offertes par les différents témoins, nous semble souvent difficile, parce que les hypothèses qui vont dans un sens comme dans l'autre peuvent être logiques et valables. Dans la plupart des cas les variantes sont attestées par des témoins sérieux et anciens, sans que l'on puisse dire que ceux-ci dépendent d'un même manuscrit connu.

Le texte de 4QDeut^a s'accorde plus souvent avec G (Dt) qu'avec M (Dt). C'est également le cas d'autres mss qumrâniens. Or si l'on ne peut pas démontrer la parenté textuelle entre ces témoins, cela reviendrait à dire qu'un texte très proche de la *Vorlage* du G était connu et a circulé en Palestine à l'aube de l'ère chrétienne²⁰³.

²⁰² D. Barthélemy, "Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament", Etudes d'Histoire du Texte de l'Ancien Testament, OBO 21, Fribourg/Suisse-Göttingen, 1978, 341-364.

²⁰³ Le ms 4QDeut^a est daté environ de 30 à 1 av. J.C. Voir DJD VI, 117.

On a remarqué également le rapprochement entre 4Qphyl J et 4QDeut^a, spécialement lors des divergences entre le texte de M et celui de G, ces deux premiers mss se rapprochant souvent de G, sauf pour l'ordre des commandements VI-VIII.

La particularité de plusieurs phylactères a incité bon nombre d'exégètes à les léguer au second plan en matière de critique textuelle. Nous avons cependant observé que certaines variantes des phylactères se retrouvent dans le texte de G contre M. Or, de notre point de vue, il serait trop simple d'expliquer ce rapprochement par la même volonté de corriger le texte, et de le corriger de la même manière²⁰⁴, puisqu'il y a des variantes de G par rapport à M qu'on ne peut pas expliquer par les "effets de traduction".

Certaines bizarreries des phylactères ne devraient donc pas nous faire ignorer l'importance de leur témoignage sur d'autres points²⁰⁵.

²⁰⁴ Si cette même volonté de corriger le texte était vérifiée, ce qui est loin d'être le cas, cela ouvrirait un grand champ de recherche sur l'interprétation et la compréhension biblique dans les trois siècles qui ont précédé l'ère chrétienne. Cependant il faudrait d'abord prouver qu'en Egypte (pour G) et en Palestine (pour les écrits de Qumrân) on ait eu les mêmes visées théologiques avant de vouloir corriger le texte. Il faudrait expliquer comment dans des milieux différents, on a corrigé le texte hébreu, aux mêmes endroits et de la même manière sans se concerter. Par contre l'inverse peut être plus facilement compréhensible. Dans un seul milieu, en l'occurrence celui de M, on a corrigé le texte, ce qui peut expliquer sa singularité parmi les autres témoins indépendants ainsi que la lecture harmonisée de certaines leçons.

²⁰⁵ Ceci était également le pladoyer de McCarthy, "Moving in from the Margins. Issues of Text and Context in Deuteronomy", 109-137.

V

LES VARIANTES ET LEURS SIGNIFICATIONS

1. Comment les anciens ont-ils pris et compris les divergences textuelles entre Ex et Dt?

1.1. La paraphrase de Philon d'Alexandrie

Remarque: Lorsque Philon énumère les dix commandements, il ne cite pas textuellement son contenu. Cependant en De Decalogo 36 nous avons une citation directe des commandements VI-VIII: οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις (tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas).

On sait que Philon a lu G. Cependant lorsqu'il s'agit du texte du Décalogue connu sous deux formes, la question se pose de savoir si Philon suit Ex ou Dt, ou s'il cite les deux en combinant les éléments distinctifs de chacun d'eux. Tel est l'intérêt d'observer le texte de Philon. Le résumé du Décalogue se trouve dans le livre de De Decalogo 51.

51 Ἡ μὲν οὖν ἀμείνων πεντὰς τοιάδε ἦν· περὶ μοναρχίας, ἥ μοναρχεῖται ὁ κόσμος· περὶ ξοάνων καὶ ἀγαλμάτων καὶ συνόλως αφιδρυμάτων χειροκμητῶν· περὶ τοῦ μὴ λαμβάνειν ἐπὶ ματαίῳ θεοῦ πρόσρησιν· περὶ τοῦ τὴν ἱερὰν ἐβδόμην ἄγειν ἱεροπρεπῶς· περὶ γονέων τιμῆς καὶ ἰδίᾳ ἐκατέρου καὶ ἀμφοτέρων κοινῇ· ὥς εἶναι τῆς μιᾶς γραφῆς τὴν μὲν ἀρχὴν θεὸν καὶ πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦ παντός, τὸ δὲ τέλος γονεῖς, οἱ μιμούμενοι τὴν ἐκείνου φύσιν γεννώσι τοὺς ἐπὶ μέρους. Ἡ δ' ἑτέρα πεντὰς τὰς πάσας ἀπαγορεύσεις περιέχει· μοιχείας, φόνου, κλοπῆς, ψευδομαρτυριῶν, ἐπιθυμιῶν.

(51) Quoi qu'il en soit, le groupe de cinq de la catégorie supérieure embrassait les principes suivants: de la monarchie par laquelle est régi l'Univers; des images, statues et idoles taillées de main d'homme en général; de ne pas proférer le nom de Dieu en vain; de célébrer saintement le septième jour consacré; d'honorer les parents, chacun des deux pris à part et tous les deux à la fois. Ce premier groupe commence donc par Dieu père et fabricant de l'Univers et s'achève par la mention des parents qui, à l'imitation de sa nature, engendrent les êtres individuels. Le second groupe de

cinq contient tous les interdits: ceux qui proscrivent l'adultère, le meurtre, le vol, le faux témoignage, le désir¹.

Le texte de Philon ne nous donne que peu de renseignements. Ce résumé du Décalogue nous permet de déceler l'ordre des commandements sans qu'on puisse savoir si Philon se base sur le texte d'Ex ou de Dt. Ce qu'on peut affirmer c'est seulement qu'il se base sur le texte de G. En effet, à part l'ordre des commandements VI-VIII, lorsque Philon cite ces mêmes commandements en Decalogo 36 il ne met pas de conjonction de coordination, exactement en accord avec M (Ex) et G (Ex,Dt). C'est donc dans ses longs commentaires qui suivent ou qui précèdent ce résumé qu'il faut chercher les indices qui nous permettent de savoir sur quel texte il se basait, ou s'il citait en mémoire un décalogue qui combine les deux². L'observation du texte de Philon nous renseigne au moins sur deux éléments.

Nous pouvons d'abord remarquer que pour le commandement IV Philon utilise le verbe ἀγείν. Ce verbe qui a ici le sens de "célébrer"³, ne soutient véritablement ni Ex ni Dt. Il peut également avoir le sens de "conserver (en mémoire)"⁴. Dans ce cas il s'accorderait avec Ex. La traduction anglaise de Colson rend ce verbe par "observe", ce qui le rapprocherait de Dt⁵. Son utilisation n'est donc pas déterminante pour rapprocher le texte de Philon d'Ex ou de Dt. Par contre lorsqu'on observe plus loin le commentaire de Philon sur le commandement IV (De Decalogo 97-101), on constate qu'il lie la motivation du repos du jour du sabbat au repos qui a suivi la création. Or cette motivation se trouve dans le texte d'Ex pour M et pour G. La motivation de la sortie d'Egypte que nous avons en Dt manque dans le texte de Philon.

Le deuxième élément est que l'ordre des commandements VI à VIII chez Philon s'accorde avec l'ordre que nous avons en G (Dt): adultère, meurtre, vol.

Philon ne parle pas d'autres éléments qui différencient le texte que nous avons en M et en G, comme la liste de ce qui doit se reposer le jour du sabbat. Il n'insiste d'ailleurs pas d'abord sur le repos, mais surtout sur le

¹ Texte et traduction de Nikiprowetzky, Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 23 De Decalogo, 66-67.

² Voir Himbaza, "Le Décalogue de Papyrus Nash, Philon, 4Qphyl G, 8Qphyl 3 et 4Qmez A", 411-428.

³ Traduction française retenue par Nikiprowetzky, Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie, 23 De Decalogo, 67, 93.

⁴ A. Bailly, Dictionnaire Grec Français, Paris, 1950, 26^e édition 1963, sur le mot ἀγών, V,2-3, 20.

⁵ Colson (trad), Philo in Ten Volumes, vol. VII: De Decalogo, De Specialibus Legibus, 31, 55.

devoir de philosopher (De Decalogo 98) et sur l'aspect cultuel des fêtes et des célébrations (De Decalogo 158-164). Il n'entre pas non plus dans les détails du commandement X, ce qui ne nous permet pas de rapprocher son commentaire de tel ou tel texte d'Ex ou de Dt.

Pour ce que nous pouvons lui faire dire, le texte de Philon nous donne un renseignement important. Le fait qu'il contienne la motivation d'Ex pour le commandement IV et qu'il s'accorde avec G (Dt) pour l'ordre des commandements VI-VIII, le rapproche du texte du PapNash, qui a exactement les mêmes indications.

Il n'est donc pas impossible que Philon se soit basé sur un texte écrit semblable à celui du PapNash, ou qu'il ait cité le Décalogue de mémoire en combinant les deux versions d'Ex et de Dt.

En dehors du Décalogue, l'observation du commentaire biblique de Philon montre également qu'il ne s'accorde pas toujours avec le texte de G que nous connaissons. On ne sait pas exactement s'il suit une autre traduction, s'il fait lui-même sa propre traduction, ou s'il cite le texte biblique de mémoire⁶.

1.2. La paraphrase de Flavius Josèphe

L'intérêt de ce point est de savoir si le témoignage de Josèphe peut nous renseigner sur le rapprochement ou non entre le texte qu'il lisait et les deux principaux témoins textuels M et G. Josèphe donne le sens des commandements du Décalogue dans son livre: *Antiquités juives*, Livre III, 91-92.

91 Διδάσκει μὲν οὖν ἡμᾶς ὁ πρῶτος λόγος, ὅτι θεός ἐστιν εἷς καὶ δεῖ τοῦτον σέβασθαι μόνον· ὁ δὲ δεῦτερος κεκεύει μηδενὸς εἰκόνα ζῶου ποιήσαντας προσκυνεῖν· ὁ τρίτος δὲ ἐπὶ μηδενὶ φαύλῳ τὸν θεὸν ὁμνῦναι· ὁ δὲ τέταρτος παρατηρεῖν τὰς ἑβδομάδας ἀναπαυομένους ἀπὸ παντὸς ἔργου· 92 ὁ δὲ πέμπτος γονεῖς τιμᾶν· ὁ δὲ ἕκτος ἀπέχεσθαι φόβου· ὁ δὲ ἑβδομος μὴ μοιχεύειν· ὁ δὲ ὄγδοος μὴ κλοπὴν δρᾶν· ὁ δὲ ἕνατος μὴ ψευδομαρτυρεῖν· ὁ δὲ δέκατος μηδενὸς ἀλλοτρίου ἐπεθυμίαν λαμβάνειν·

(91) La première parole nous enseigne que Dieu est un, et qu'il ne faut vénérer que lui. La deuxième nous interdit de faire aucune image d'animal pour se prosterner devant elle. La troisième commande de ne pas jurer par Dieu en vain. La quatrième d'observer la loi du septième jour en cessant tout travail. (92) La cinquième d'honorer ses parents. La sixième de nous garder du meurtre. La septième de ne pas

⁶ Voir R. Arnaldez, "La Bible de Philon d'Alexandrie", in C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible, La Bible de tous les temps* 1, Paris, 1984, 37-54. Voir particulièrement 52-53.

commettre d'adultère. La huitième de ne pas voler. La neuvième de ne pas donner de faux témoignages. La dixième de ne pas désirer la propriété d'un autre⁷.

Dans les Antiquités juives, la paraphrase du Décalogue n'apparaît qu'une fois. La question de la comparaison textuelle entre Ex et Dt ne se pose donc pas chez Josèphe. En observant ce texte on peut constater deux éléments: Le premier est que pour le commandement I, Josèphe semble combiner le Décalogue avec le Shema, puisqu'il dit que Dieu est "un", une expression que nous avons en Dt 6,4⁸. Le deuxième élément est que pour le commandement IV, Josèphe utilise le terme παρατηρέω qui, bien que différent du terme utilisé normalement dans le texte de G, traduit plutôt la version de Dt "observer", que celui d'Ex "se souvenir". Peut-on penser qu'il reprend la version du Dt à l'instar des copistes privés de Qumrân?

Etienne Nodet note que dans sa paraphrase du Pentateuque, Josèphe "utilise un texte distinct du TM et très apparentée à la LXX, ou plus exactement à son substrat hébreu, car on peut montrer qu'il n'a pas vu la LXX, au moins sous la forme où nous la connaissons"⁹. La LXX dont il est question dans le propos de Nodet est représenté par le ms B (Vaticanus).

Ces conclusions de Nodet ont été tirées à partir de l'observation globale de tout le Pentateuque¹⁰. Cependant l'observation de ce que Josèphe dit du Décalogue ne nous permet pas de remarquer un rapprochement avec le texte de G contre celui du M. Il faut donc dire que le texte de Josèphe était bien différent de celui de G que nous avons au moins pour l'ordre des commandements VI à VIII. En effet, en ce qui concerne la comparaison entre le texte de G et de M, l'apport du témoignage de Josèphe ne se limite qu'à l'ordre des commandements. Et sur ce point, Josèphe s'accorde avec l'ordre de M.

⁷ Texte et traduction de Nodet et al (ed.), Flavius Josèphe, Les Antiquités juives, vol. 1 Introduction et texte 122, vol. 2 Traduction et notes, 146.

⁸ Philon d'Alexandrie, De Decalogo 65, 155, semble également combiner les deux. Lorsque Jésus parle du plus grand commandement, il ne cite pas le Décalogue lui-même, mais le Shema (Dt 6,4-5). Plus que Josèphe, Jésus cite le Shéma en ce qu'il est distinct du Décalogue en touchant le thème de l'amour pour Dieu. Voir Mt 22,37; Mc 12,29-33; Lc 10,27.

⁹ Nodet, Essai sur les origines du Judaïsme, 148.

¹⁰ Nodet, et al (ed.), Flavius Josèphe, Les antiquités juives, Livres I à III, vol. 1, XXVII-XXIX sur le texte biblique de Josèphe. Pour une étude détaillée de la question, voir E. Nodet, Le Pentateuque de Flavius Josèphe, Paris, 1996. Il faut signaler que le texte du Décalogue (Ex 20,2-17 et Dt 5,6-21) n'est pas touché par les comparaisons textuelles de ce livre.

Par contre de telles remarques d'Etienne Nodet sur le texte de Josèphe témoignent fortement de l'existence de la diversité textuelle y compris vers la fin du premier siècle, à l'époque où Josèphe écrivait.

1.3. Vue d'ensemble sur Philon et Josèphe

Les deux témoins du Décalogue au premier siècle nous semblent importants pour les attestations textuelles. Le peu de renseignements qu'ils nous donnent montrent qu'ils se basent sur des textes différents de M ou de G que nous avons, ce qui confirme la diversité textuelle à leur époque. Pour ce qui concerne l'ordre des commandements du Décalogue le texte de Josèphe, en Palestine, correspond à M, alors que celui de Philon, en Egypte, se rapproche de G.

Josèphe précise qu'il n'est pas permis de citer textuellement le Décalogue. Sans donner une telle explication, Philon ne cite pas non plus tout le Décalogue textuellement. On peut penser que l'interdiction, dont parlent les écrits rabbiniques, de citer le Décalogue était déjà en vigueur au premier siècle ap. JC.

Le fait que l'un comme l'autre ne cite pas textuellement le Décalogue leur a permis en même temps d'orienter éventuellement leur commentaire¹¹, et de contourner volontairement ou non les questions textuelles posées par la comparaison entre les versions d'Ex et de Dt.

1.4. Les autres auteurs juifs

Les plus anciens témoignages juifs écrits, en dehors de la Bible, nous sont donnés par Philon et Josèphe. Ces auteurs parlent du Décalogue comme s'il était un seul et même texte bien harmonisé. Aucun d'eux ne le cite textuellement en entier, ils se contentent d'expliquer son sens. Comme nous l'avons remarqué, la question de comparaison textuelle ne se pose donc pas dans les écrits de ces deux auteurs.

Les différences textuelles au sein même du Décalogue se voient dans plusieurs commandements et les autres auteurs juifs les ont remarquées. Il

¹¹ Par exemple le long commentaire de Philon sur le commandement II insiste sur l'idolâtrie, et le motif de la rétribution (Ex 20,5-6 // Dt 5,9-10) n'est pas évoqué. D'ailleurs, cela lui permet d'affirmer plus loin que dans le Décalogue Dieu n'a pas voulu faire intervenir l'idée de châtement, pour que l'homme adhère à ses lois par un choix délibéré (De Decalogo 177).

faut rappeler que ces auteurs se sont limités au texte hébreu. L'observation de leurs réflexions montrent qu'ils en donnent des explications différentes¹².

Par exemple, pour le commandement IV: Sur le sabbat, il existe trois manières de comprendre les différences textuelles du Décalogue.

La première est que les deux paroles différentes qui sont mises à la même place en Ex et Dt, comme "observe et souviens-toi" du commandement IV, "en vain et fausement" du commandement IX, ont été dites en même temps. C'est la position majoritaire dans les écrits juifs¹³. La variante à cette explication est que Dieu a dit une chose, mais les hommes l'ont comprise comme si elles étaient deux. C'est ce que comprend Rashi (1040-1103) lorsqu'il commente le passage de la Mechilta en Exode.

La deuxième est que la forme de Dt était dite par Moïse plusieurs années plus tard, il a pu altérer le texte qu'il citait par coeur. Dans son commentaire sur l'Exode, Umberto Cassuto¹⁴ explique les différences par le fait que Moïse n'a pas répété la loi avec une précision littérale, ce qui par contre aurait été curieux, mais avec quelques variations comme cela apparaît ailleurs dans la Bible. Cassuto donne l'exemple de Gn 24 où le serviteur d'Abraham ne répète pas textuellement les mêmes mots que ce qu'Abraham lui a dit¹⁵. Ce raisonnement suit la logique de la disposition du texte qui suppose que le texte d'Ex 20 précède de 40 ans celui de Dt 5. Rashbam avait le même raisonnement que Cassuto reprend¹⁶.

La troisième est que Moïse a pu interpréter la parole qu'il devait transmettre. Dans ce cas les changements étaient intentionnels, non pas pour altérer le texte mais pour mieux l'expliquer. C'est la vue de Nachmanide¹⁷.

Au sujet de la justification du repos du Sabbat, Ibn Ezra dit que Moïse ne répète pas la raison d'Exode, il se contente de dire: "Comme le Seigneur ton

¹² Voir la synthèse de E. Z. Melammed, "Observe and Remember Spoken in One Utterance", in B. Z. Segal, G. Levi (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, 191-217.

¹³ La Mechilta d' Rabbi Yishmael, Masektah debahodosh VII cite d'autres mots ou phrases qui sont supposées avoir été dites en même temps. Voir H. S. Horovitz, I. A. Rabin (eds.), מכילתא דרבי ישמעאל (Mechilta d' Rabbi Yismael cum variis lectionibus et adnotationibus), Jerusalem, 1970, 229.

¹⁴ Cassuto, Exodus, 173.

¹⁵ Ce procédé est effectivement connu dans la Bible. Un autre exemple est la citation par la mère de Samson (Juges 13,7) de la parole de l'ange (Juges 13,3-5). On remarque aisément que certains éléments sont enlevés et un autre élément est ajouté.

¹⁶ Melammed, "Observe and Remember Spoken in One Utterance", 202. Il nous semble que c'est plutôt ce raisonnement qui supposerait une mémoire d'enregistrement, le rédacteur se souvenant exactement des différences entre la première parole et sa répétition plus tard! Autrement, Moïse aurait pu consulter ce qu'il avait écrit auparavant.

¹⁷ Voir le commandement IV dans le chapitre précédent.

Dieu t'a ordonné" et donne par contre la raison de laisser son serviteur se reposer.

Pour le commandement X qui interdit la convoitise, les écrits juifs ont remarqué "convoiter et désirer", le mot "champ" en plus en Dt, et la disposition différente (maison-femme ou femme-maison). Les sages pharisiens n'ont pas attiré l'attention sur cette dernière différence! Cependant Hizzequni dit que Moïse arrange la séquence en suivant l'ordre du comportement des jeunes, alors qu'en Ex c'est la manière d'un sage¹⁸. Pour la liste différente, Talmud Babli, Baba Qama 54b dit qu'en Dt les éléments spécifiés sont des exemples du mot générique. Ibn Ezra dit que les deux versions sont la même chose, la plus ancienne (Exode) ayant un terme général¹⁹.

On peut remarquer que les écrits juifs connaissent bien ces différences mais ils les expliquent principalement de manière théologique et littéraire et non critique et historique. Pour eux, il n'y a finalement aucune différence entre les deux versions.

Il faut encore noter que certains écrits juifs comme la Minḥat Shai constatent la différence entre Ex et Dt au sujet de l'utilisation ou non des conjonctions de coordination *waw*. Cependant cette question n'est pas autrement traitée, alors qu'elle nous semble être au centre du débat sur le texte du Décalogue²⁰.

1.5. Les auteurs chrétiens (Pères de l'Eglise)

Si nous avons bien consulté les auteurs chrétiens anciens, ils parlent encore moins que les auteurs juifs de la question textuelle au sujet du Décalogue. A la manière de Philon et de Josèphe, la plupart des auteurs chrétiens se contentent de parler du Décalogue sans toucher la question textuelle que pose la comparaison entre les textes d'Ex et de Dt. Il aurait été intéressant de voir comment les auteurs chrétiens qui se basaient sur le texte de G abordent et commentent les différences entre les deux versions. Si à leur décharge on peut rappeler que les versions du Décalogue qu'ils lisaient en G étaient plus harmonisées que celles de M, on peut aussi dire que ces versions n'étaient pas homogènes pour autant.

¹⁸ Melammed, "Observe and Remember Spoken in One Utterance", 207.

¹⁹ Melammed, "Observe and Remember Spoken in One Utterance", 207-208, 209..

²⁰ Voir plus loin dans le même chapitre.

Origène est, à notre connaissance, le seul qui, par ses hexaples, touche la question des témoins textuels en Ex et Dt, mais, pour ce qui nous reste de ses écrits, il ne commente pas non plus les différences entre les deux versions²¹.

1.6. *La recherche moderne*

C'est donc la recherche moderne, juive et chrétienne²², qui a essayé de donner à la question que soulève la comparaison entre Ex 20 et Dt 5, une autre réponse liée à l'histoire de la rédaction du texte biblique. A notre avis, l'histoire de la rédaction du texte biblique, au moins pour ce que nous connaissons de cette histoire, donne également la meilleure réponse à la question des textes qui en reprennent d'autres en ajoutant ou en enlevant quelques éléments. C'est toute la question des intertextualités. Les grands ensembles les plus connus sont Samuel-Rois repris dans Chroniques²³. Cependant nous connaissons ce genre de reprises dans des récits assez courts²⁴.

2. Les variantes dans M

2.1. *Variantes quantitatives*

Toutes les variantes dans M sont des variantes quantitatives dans la mesure où l'on considère la forme des composantes de chaque mot du texte. Cependant, on peut considérer au moins un cas que nous avons dans le

²¹ Voir Field, *Origenis Hexaplorum* 115,281-282.

²² Les auteurs modernes qui traitent de la question sont de tous bords.

²³ On se souviendra que les Chroniques n'hésitent pas à recomposer l'histoire d'Israël en enlevant les éléments moins glorieux de cette histoire comme les agissements de David (2S 11). On dirait que le rédacteur applique par anticipation la règle de la Mishna, Megillah 4,10 qui veut que cette histoire ne soit ni lue ni traduite à la synagogue.

²⁴ Une des répétitions curieuses est par exemple celle que David fait après que le jeune Amalécite lui ait annoncé qu'il avait donné la mort à Saül: 2S 1,1-16. Par une citation directe, David l'accuse, d'avoir dit lui-même: "Moi j'ai donné la mort à l'oïnt du Seigneur", alors que l'Amalécite n'a jamais parlé de cette manière. Il faut rappeler par ailleurs, que selon 1S 31,4-5, Saül est mort en se jetant lui-même sur son épée. Pour une prise de position en faveur de l'approche historique, voir B. Becking, "No more Grapes from the Vineyard? A Plea of a Historical Critical Approach in the Study of the Old Testament", in A. Lemaire, M. Saebø (eds.), *Congress Volume Oslo 1998*, VTS LXXX, Leiden, Boston, Köln, 2000, 123-141; T. Römer, "La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique" in C-B. Amphoux, J. Margain (eds.), *Les premières traditions de la Bible*, Lausanne, 1996, 18-55.

commandement V comme une variante qualitative. Ce cas sera donc signalé dans un tableau à part.

Tableau A

Numéro et références	M (Ex)	M (Dt)
II: Ex 20,4 // Dt 5,8	וכל (et tout)	כל (tout)
II: Ex 20,5 // Dt 5,9	על (sur)	ועל (et sur)
II: Ex 20,6 // Dt 5,10	מצוהי (mes ordonnances)	מצותו (qere) (ses ordonnances, qere: mes ordonnances)
IV: Ex 20,8 // Dt 5,12	זכור (souviens-toi)	שמור (garde)
IV: Ex 20,8 // Dt 5,12	-----	כאשר צוך יהוה אלהיך (comme le Seigneur ton Dieu t'a ordonné)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	עבדך (ton serviteur)	ועבדך (ni ton serviteur)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	-----	ושורך וחמך (ni ton boeuf ni ton âne)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	ובהמך (ni ton bétail)	וכל בהמך (ni tout ton bétail)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	-----	למען ינוח עבדך ואמתך כמוך (afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi)

IV: Ex 20,11 // Dt 5,15	<p>כי ששתימים עשה יהוה את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בהם וינח ביום השביעי על-כן ברך יהוה את יום השבת ויקדשהו (car en six jours le Seigneur a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qui est en eux, et il se reposa le septième jour. C'est pourquoi le Seigneur a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié)</p>	<p>וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך יהוה אלהיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה על-כן צוך יהוה אלהיך לעשות את יום השבת (et tu te souviendras que tu étais esclave au pays d'Egypte et que le Seigneur ton Dieu t'a fait sortir de là par une main forte et un bras étendu. C'est pourquoi le Seigneur ton Dieu t'a ordonné de faire le jour du sabbat.)</p>
V: Ex 20,12 // Dt 5,16	-----	<p>כאשר צוך יהוה אלהיך (comme le Seigneur ton Dieu t'a ordonné)</p>
V: Ex 20,12 // Dt 5,16	-----	<p>ולמען ייטב לך (pour que tu sois heureux)</p>
VII: Ex 20,14 // Dt 5,18	לא (ne pas)	ולא (et ne pas)
VIII: Ex 20,15 // Dt 5,19	לא (ne pas)	ולא (et ne pas)
IX: Ex 20,16 // Dt 5,20	לא (ne pas)	ולא (et ne pas)
IX: Ex 20,16 // Dt 5,20	עד שקר (témoignage mensonger)	עד שא (témoignage vain)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	לא (ne pas)	ולא (et ne pas)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	בית רעך (la maison de ton prochain)	אשה רעך (la femme de ton prochain)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	אשה רעך (la femme de ton prochain)	בית רעך (la maison de ton prochain)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	לא (ne pas)	ולא (et ne pas)

X: Ex 20,17 // Dt 5,21	תחמוד (convoiteras)	תחמדה (désireras)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	-----	שדדו (son champ)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	ושורו (ni son boeuf)	שורו (son boeuf)

Ce tableau montre que les variantes textuelles au sein du Décalogue sont présentes pratiquement dans tout le texte. Seuls les commandements I, III et VI ne sont pas concernés par les variantes textuelles comparées entre Ex et Dt. La question des différences textuelles a déjà attiré l'attention de beaucoup de chercheurs et elle a fait l'objet de nombreuses publications.

Si nous revenons sur cette question c'est surtout pour que les pièces principales à verser au dossier soient complètes.

Une vue globale montre que la version de Dt est généralement plus longue. Quelques mots ou groupes de mots présents en Dt manquent en Ex, alors que l'inverse n'est pas observé. Le texte d'Ex n'est plus long qu'à deux reprises. Les deux plus se trouvent en commandement II: Ex 20,4 // Dt 5,8 et en commandement X: Ex 20,17 // Dt 5,21. Dans les deux cas, il s'agit d'une conjonction de coordination *waw* (ו).

Les variantes les plus importantes se trouvent dans le commandement IV, le commandement le plus long, qui contient également presque tous les types de variantes observées dans le Décalogue.

On peut diviser les variantes textuelles quantitatives de M en quatre catégories.

La première est la catégorie des formes syndétiques ou asyndétiques. Elle se trouve en II: Ex 20,4 // Dt 5,8; II: Ex 20,5 // Dt 5,9; IV: Ex 20,10 // Dt 5,14²⁵; VII: Ex 20,14 // Dt 5,18; VIII: Ex 20,15 // Dt 5,19; IX: Ex 20,16 // Dt 5, 20; X: Ex 20,17 // Dt 5,21(3x). Cette catégorie est la mieux représentée dans le Décalogue.

La deuxième est la catégorie des mots différents à la même place. Elle se trouve en IV: Ex 20,8 // Dt 5,12; IV: Ex 20,11 // Dt 5,15; IX: Ex 20,16 // Dt

²⁵ Uniquement pour le mot עבדך (ton serviteur) d'Ex et ועבדך (ni ton serviteur) de Dt. Le cas du mot בדמוך de Dt écrit avec une conjonction de coordination *waw* en Ex est à prendre en même temps que le mot וכל que nous avons juste avant et qui manque en Ex, pour conclure que la conjonction de coordination elle-même est présente dans les deux versions.

5,20; X: Ex 20,17 //Dt 5,21. C'est la catégorie qui a le plus attiré l'attention des chercheurs.

La troisième est la catégorie des mots ou groupes de mots contenus dans un texte alors que l'autre n'a rien. Il faut rappeler que cette catégorie ne va que dans un sens: tous les plus sont en Dt. Elle se trouve en IV: Ex 20,8 // Dt 5,12; IV: Ex 20,10 // Dt 5,14; V: Ex 20,12 // Dt 5,16.

La quatrième est la catégorie des mêmes mots dont l'ordre est inversé dans le texte parallèle. Elle se trouve en X: Ex 20,17 // Dt 5,21. Cette catégorie est la seule qui ne soit pas représentée dans le commandement IV.

Si nous ne tenions compte que du *ketiv* en II: Ex 20,6 // Dt 5,10 nous parlerions d'une cinquième catégorie formée par le cas d'un même mot dont seul le suffixe diffère entre les deux versions.

2.2. Variante qualitative

Tableau B

Numéro et références	Ex 20	Dt 5
V: Ex 20,12 // Dt 5,16	יֹאֲרִיכֻן (qu'ils se prolongent)	יֹאֲרִיכֻן (qu'ils se prolongent)

Le cas de cette variante est relativement simple. Il s'agit d'un même verbe, qui est également dans la même conjugaison. La lecture (vocalisation sonore) fixée par les massorètes est la même. Chacune de ces deux formes est pleine à un endroit et défective à un autre. Les lettres présentes ou manquantes sont des *matres lectionis*: ו ou le son "ou" et י ou le son "i". Une troisième forme complètement défective, et qui est dans la même conjugaison, se trouve en Dt 6,2 (יֹאֲרִיכֻן). Le même verbe, dans la même conjugaison, est donc présent trois fois dans la Bible et les trois sont toutes dans une forme différente²⁶.

2.3. Synthèse

²⁶ Voir G. Weil, *Massorah Gedolah. Iuxta Codicem Leningradensem B 19 a, Volumen I, Catalogi*, Rome, 1971, n° 1089; S. Frensdorff, *The Massorah Magna, Part One: Massoretic Dictionary of the Massorah in Alphabetical Order. Prolegomenon* by Gérard E. Weil, New York, 1968, 25. Voir également le chapitre IV L'Etude critique des témoins textuels du Décalogue, 147.

Le Décalogue de M présente 23 entrées de variantes quantitatives et une variante qualitative. Souvent les chercheurs attirent l'attention sur une partie seulement de ces différences qu'ils jugent les plus importantes. Bien que le Décalogue soit un texte court et théologiquement très important, on ne peut manquer de s'étonner en face de la diversité textuelle existante entre ses deux versions d'Ex et de Dt. C'est pour cela que les chercheurs donnent toutes sortes de raisons pour expliquer cette disparité.

Bien que le texte de M soit déjà témoin de la plupart de variantes qui existent entre les deux versions d'Ex et Dt, il ne donne pas toutes les différences textuelles qui existent pour le Décalogue. L'observation d'autres témoins montre qu'il y a encore d'autres disparités textuelles que M ne contient pas.

3. Les variantes dans G

Qu'en est-il du texte de G? Pris à part, le texte de G montre un visage différent de celui de M. Cependant avant d'aborder la question des différences entre les deux témoins, observons d'abord le texte de G lui-même²⁷. La comparaison entre les deux versions d'Ex et de Dt révèle également certaines différences.

3.1. Variantes quantitatives

Ce tableau reprend les éléments présents dans une tradition (Ex ou Dt) et absents dans la tradition parallèle.

Tableau C

Numéro et références	Ex 20	Dt 5

²⁷ Il existe plusieurs publications sur le texte et les techniques de traductions de G. A titre d'Exemple on peut citer P. Walters, *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, ed. D. W. Gooding, Cambridge, 1973; Z. Talschir, "Linguistic Development and the Evaluation of Translation Technique in the Septuagint", in S. Japhet (ed.), *Studies in the Bible* 1986, *Scripta Hierosolymitana* XXXI, Jerusalem, 1986, 301-320; A. Van der Kooj, "Perspectives on the Study of the Septuagint. Who are the Translators?", VTS LXXIII, F. García Martínez, E. Noort (Eds.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*, Leiden-Boston-Köln, 1998, 214-229; E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, VTS LXXII, Leiden-Boston-Köln, 1999, etc.

IV: Ex 20,8 // Dt 5,12	μνήσθητι (souviens-toi)	φύλαξαι (observe)
IV: Ex 20,8 // Dt 5,12	-----	ὃν τρόπον ἐνετείλατό σοι κύριος ὁ θεός σου (comme le Seigneur ton Dieu t'a ordonné)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	-----	ἵνα ἀναπαύσῃται ὁ παῖς σου καὶ ἡ παιδίσκη σου ὥσπερ καὶ σύ· (pour que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi-même)
IV: Ex 20, 11// Dt 5,15	έν γάρ ἕξ ἡμέραις ἐποίησεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ· διὰ τοῦτο εὐλόγησεν κύριος τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν. (car c'est en six jours que le Seigneur a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qui est en eux, et il s'est reposé le septième jour; c'est pourquoi le Seigneur a béni le septième jour et l'a sanctifié)	καὶ μνησθήσῃ ὅτι οἰκέτης ἦσθα ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐξήγαγέν σε κύριος ὁ θεός σου ἐκείθεν ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ, διὰ τοῦτο συνέταξέν σοι κύριος ὁ θεός σου ὥστε φυλάσσεσθαι τὴν ἡμέραν τῶν σαββάτων καὶ ἀγιάζειν αὐτήν. (et tu te souviendras que tu étais esclave au pays d'Egypte et que le Seigneur ton Dieu t'en fit sortir d'une main puissante et d'un bras levé, c'est pourquoi le Seigneur ton Dieu t'a ordonné d'observer le jour du sabbat et de le sanctifier)
V: Ex 20, 12 // Dt 5,16	-----	ὃν τρόπον ἐνετείλατό σοι κύριος ὁ θεός σου (comme le Seigneur ton Dieu t'a ordonné)
V: Ex 20,12 // Dt 5,16	μητέρα (la mère)	μητέρα σου (ta mère)
V: Ex 20,12 // Dt 5, 16	τῆς ἀγαθῆς (belle)	-----

L'observation de ce tableau dégage la particularité des commandements IV et V. Ces commandements sont les seuls à contenir des éléments divergents.

Deux cas de ce tableau sont propres au texte de G. Il s'agit du commandement V où le mot μητέρα (mère) n'a pas de pronom possessif qu'il a en Dt: μητέρα σου (ta mère). Le deuxième cas qui concerne également le commandement V: Ex 20,12 // Dt 5,16 est celui du mot τῆς ἀγαθῆς (belle) que nous avons en Ex alors qu'il manque en Dt.

Ces deux cas propres au G peuvent être diversement appréciés. Le premier pourrait être considéré comme provenant d'une erreur de copiste qui aurait omis le pronom σου. Cependant, dans ce commandement V, la forme μητέρα (mère) peut également être comprise comme signifiant μητέρα σου (ta mère). Le deuxième cas est plus compliqué puisqu'on ne peut pas simplement parler d'erreur. Le mot τῆς ἀγαθῆς (belle) est-il un ajout des traducteurs ou l'ont-ils trouvé comme tel dans le texte traduit²⁸?

Les cas restant sont connus dans le texte de M avec quelques différences (IV: Ex 20,11 //Dt 5,15). Ces éléments sont étudiés plus loin dans la comparaison des variantes textuelles entre M et G.

A partir de l'observation synoptique des éléments de ce tableau, on peut dire que les différences textuelles entre G (Ex) et G (Dt) montrent que les traducteurs ainsi que les réviseurs du texte de G n'ont pas procédé à une harmonisation généralisée entre les deux textes. D'autres indices, comme ceux du tableau suivant, sont également en faveur de cette remarque.

3.2. Variantes qualitatives

Ce tableau reprend les variantes qualitatives, qui supposent une même source hébraïque rendue différemment.

Tableau D

Numéro et références	Ex 20	Dt 5
Préambule: Ex 20,2 // Dt 5,6	Ἐγὼ εἰμι (Je suis)	Ἐγὼ (Je suis)

²⁸ Ces deux cas sont étudiés au chapitre précédent.

Préambule: Ex 20,2 // Dt 5,6	ὅστις ἐξήγαγόν σε (qui t'a fait sortir)	ὁ ἐξαγαγών σε (qui t'a fait sortir)
I: Ex 20,3 // Dt 5,7	πλὴν ἐμοῦ. (à part moi)	πρὸ προσώπου μου (devant ma face)
II: Ex 20,5 //Dt 5,9	ἐγὼ γάρ εἰμι (car je suis)	ὅτι ἐγὼ εἰμι (car je suis)
II: Ex 20,5 // Dt 5,9	ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς (jusqu'à la troisième et la quatrième génération)	ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεάν (sur la troisième et la quatrième génération)

L'observation de ce tableau montre qu'il y a plusieurs différences de formulation des mots entre G (Ex) et G (Dt). Ces différences de formulation ne sont pas liées à une éventuelle différence de contenu dans la source hébraïque. A la différence du tableau précédent, ces différences de formulation concernent uniquement la première partie du Décalogue, c'est-à-dire le préambule ainsi que les commandements I et II.

Ce tableau attire l'attention sur trois points. Le premier est que nous sommes très probablement en face de traducteurs différents qui rendent le texte hébreu comme ils l'entendent et de manière tout à fait appropriée²⁹.

Le deuxième point est que cette remarque pose la question des harmonisations réelles ou supposées dans le texte de G. En effet, pourquoi un traducteur, ou un correcteur qui corrige un texte en se basant sur un autre, aurait-il laissé tous ces éléments sans les toucher? La réponse qui nous semble être la plus adéquate est qu'au niveau du grec, il n'y a pas une volonté d'harmonisation entre les deux versions.

Le troisième point est qu'en observant bien ce tableau, on se rend compte que la version de G (Dt) est plus littérale que celle de G (Ex)³⁰. Ce dernier point renforce les deux premiers.

3.3. Synthèse

²⁹ Le grec a des différences linguistiques avec l'hébreu, ce qui peut expliquer certaines différences entre les traductions. Voir J. W. Wevers, "The Use of Versions for Text Criticism: The Septuagint", in N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la Investigacion Contemporanea* (V Congreso de la IOSCS), Madrid, 1985, 15-35.

Si l'on devait parler d'un même traducteur (une personne ou une équipe), celui-ci n'aurait pas consulté le passage parallèle du texte déjà traduit. Au congrès de IOSCS, Bâle 2001, Cécile Dogniez a également fait observer que les traducteurs des livres du Pentateuque ne sont probablement pas les mêmes.

³⁰ Voir la discussion dans Wevers, "The LXX Translator of Deuteronomy", 58ss.

Dans le texte G, nous avons deux types de variantes: les variantes reprises comme telles du texte hébreu et les variantes dues à la traduction en grec. Les variantes dues à la traduction en grec sont moins importantes parce qu'on peut reconstituer pratiquement le même texte hébreu à partir d'elles. La différence majeure serait au commandement II: Ex 20,5 // Dt 5,9 où à la place de על (sur) que nous aurions à partir de G (Dt) qui a ἐπὶ; et qui correspond à M, nous obtiendrions עד (jusque) à partir de ἕως que nous avons en G (Ex).

On peut signaler une variante particulière, celle du mot τῆς ἀγαθῆς (belle) que nous avons au commandement V: Ex 20,12 alors qu'elle manque au passage parallèle de Dt 5,16 ainsi que dans toutes les sources hébraïques.

L'observation de toutes ces variantes laisse penser qu'il n'y a pas d'harmonisation entre les deux textes de G (Ex) et G (Dt). Cette question sera encore reprise dans le point suivant en rapport avec la comparaison des variantes entre M et G. Cette comparaison révélera d'autres paramètres à prendre en considération. Cependant, au niveau des éléments qui sont en notre présence dans les deux tableaux, on peut dire que les deux textes de G sont indépendants l'un de l'autre.

4. Les variantes dans SM

4.1. Variantes quantitatives

Tableau E

Numéro et références	Ex	Dt
IV: Ex 20,8 // Dt 5,12	-----	כֹּאשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (comme le Seigneur ton Dieu t'a ordonné)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	לֹא תַעֲשֶׂה (tu ne feras pas)	לֹא תַעֲשֶׂה בּוֹ (tu ne feras pas en lui)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	בַּחֲמֹרֶךָ (ton bétail)	שׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וְכָל בַּחֲמֹרְךָ (ton boeuf, ni ton âne, ni tout ton bétail)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	-----	לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כְּמוֹךָ (pour que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi)

IV: Ex 20,11 // Dt 5,15	<p>כי ששת ימים עשה יהוה את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי על כן ברך יהוה את יום השבת ויקדשהו</p> <p>(Car en six jours le Seigneur a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qui est en eux, et il s'est reposé le septième jour. C'est pourquoi le Seigneur a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié)</p>	<p>זכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוצאך יהוה אלהיך משם ביד חזקה ובזרע נשויה על כן צוך יהוה אלהיך לעשות את יום השבת</p> <p>(Et tu te souviendras que tu étais esclave au pays d'Egypte. Et le Seigneur te fit sortir de là par une main puissante et un bras levé. C'est pourquoi le Seigneur ton Dieu t'a ordonné de "faire" le jour du sabbat)</p>
V: Ex 20,12 // Dt 5,16	-----	<p>כאשר צוך יהוה אלהיך (comme le Seigneur ton Dieu t'a ordonné)</p>
IX: Ex 20,16 // Dt 5,20	<p>עד שקר (témoignage mensonger)</p>	<p>עד שוא (témoignage vain)</p>

La comparaison entre Sm (Ex) et Sm (Dt) montre qu'il y a également des variantes quantitatives dans son texte. Les principales variantes habituellement connues entre Ex et Dt pour les commandements IV et V sont également présentes dans Sm. Ces variantes sont respectivement la référence à une promulgation antérieure de la loi et la motivation du sabbat au commandement IV, ainsi que le boeuf et l'âne comme animaux spécifiés qui ne doivent pas travailler le jour du sabbat. Pour le commandement V, il y a la référence à une promulgation antérieure de la loi.

La particularité de Sm est qu'il ne contient pas la variante du verbe utilisé au début du commandement IV. Dans les deux versions, Sm a opté pour le verbe שמור (observe), connu en M et G uniquement par la tradition de Dt. Les données textuelles de M qui sont divergentes au commandement X, sont parfaitement harmonisées en Sm³¹. Ceci est d'ailleurs le cas en G. L'harmonisation des données textuelles en Sm suit Dt pour le verbe du début du commandement IV; et Ex pour la forme asyndétique des commandements VII-X³², ainsi que pour l'ordre du duo "maison-femme" au commandement X.

³¹ Il faut rappeler que ces données correspondent au neuvième commandement samaritain. Il est possible que les Samaritains aient porté une attention particulière sur le texte qui précède celui qu'ils allaient ajouter.

³² Pour les différences entre Sm et M (Ex) sur ce point, voir plus loin dans le même chapitre.

La deuxième entrée montre que Sm s'accorde avec G et un certain nombre de témoins qumrâniens dans la forme *לֹא תַעֲשֶׂה בּוֹ* (tu ne feras pas en lui) que nous avons dans la version de Dt au commandement IV. La version d'Ex la plus attestée s'accorde avec le texte de M (Ex,Dt). Vu l'harmonisation des données textuelles dans Sm, on peut penser que cette différence a été volontairement maintenue, comme les autres éléments non harmonisés. Le mot *בוֹ* (en lui) est l'un des rares plus que Sm contient par rapport au texte de M.

Le cas de la troisième entrée pourrait s'expliquer par la même volonté de laisser à l'une et à l'autre tradition (Ex et Dt) sa particularité. On peut, néanmoins, penser que la forme d'Ex *בַּמֶּתֶךָ* (ton bétail) est le fruit d'une correction du texte. En effet, il est possible qu'il y ait eu harmonisation entre Ex et Dt, la forme d'Ex ayant adopté le contenu de Dt. Dans un deuxième temps, un correcteur aurait voulu rétablir le texte. Il aurait alors enlevé les éléments du texte de Dt c'est-à-dire *שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וְכָל* (ton boeuf, ni ton âne, ni tout) enlevant du même coup la conjonction de coordination *waw* que la tradition d'Ex a sur le mot *בַּמֶּתֶךָ* (ton bétail) et déplacé sur *כָּל* en Dt.

4.2. Variantes qualitatives dans Sm?

Le texte est bien harmonisé en Sm, il n'y a pas de variantes qualitatives qui lui soient propres comme nous l'avons observé dans les textes de M et de G. Les quelques différences d'écriture ont été observées spécialement au niveau des mss qui ont des formes pleines ou défectives³³.

4.3. Synthèse

Le texte de Sm est un texte harmonisé. Il ne contient pas de variantes qualitatives et les variantes quantitatives qu'elle contient sont celles qui sont habituellement connues entre Ex et Dt. L'existence de ces variantes dans le texte de Sm montre également que celui-ci n'a peut-être pas été harmonisé de manière généralisée et aveugle, précisément parce qu'il les maintient. L'harmonisation de certains éléments qui ne sont pas harmonisés en M ne va pas dans un seul sens en Sm, puisqu'elle s'accorde de temps en temps avec Dt ou avec Ex.

Une vue globale montre qu'en certains points Sm, comme G, contient un texte plus harmonisé que celui de M. La comparaison entre G et Sm montre que les éléments harmonisés ne sont pas toujours les mêmes.

³³ Voir les notes du chapitre II.

Malgré certains éléments harmonisés, le Décalogue de Sm est un texte court plus proche de M que de G.

5. Variantes entre M et G

Dans cette partie, nous aimerions faire une évaluation des variantes entre M et G, dans le but de voir si l'on peut déceler une logique d'ensemble pour l'une ou l'autre tradition scripturaire en ce qu'elle a de particulier. Nous diviserons ces variantes en deux catégories: les variantes quantitatives et les variantes qualitatives. Puisque nous sommes devant deux textes dans deux langues différentes, nous tenons à repréciser ces catégories. Les variantes quantitatives sont les moins et les plus de l'un ou l'autre témoin. Une leçon qui est à la place d'une autre est aussi dans cette catégorie³⁴. Les variantes qualitatives sont de deux catégories. La première catégorie est composée des mêmes éléments présentés dans un ordre différent. C'est cette catégorie qui attire particulièrement notre attention. La deuxième catégorie est composée de certaines variantes qualitatives qui ne relèvent pas du contenu textuel mais de l'art de la traduction, comme des formulations différentes des mêmes éléments. Cette catégorie de variantes ne sera pas prise en considération³⁵.

5.1. Les variantes quantitatives

5.1.1. Les variantes propres à chaque tradition

Tableau F

Numéro et références	Texte de M	Texte de G

³⁴ Les variantes classiques à l'intérieur du texte de M (comme IV: Ex 20,8-11 // Dt 5, 12-15 sur le souvenir ou l'observance du Sabbat ainsi que sa motivation) ne sont pas prises en considération parce qu'elles sont connues comme telles par le texte de G). La question que soulève leur existence ne concerne donc pas ce chapitre. Pour la question de ces variantes, voir Chapitre IV sur l'Etude critique des témoins textuels du Décalogue.

³⁵ Il s'agit des cas comme δουλείας pour rendre עבדים, πλὴν ἐμοῦ: G (Ex) pour על-פני, ὁ παροικῶν ἐν σοι pour rendre אשר בשעריך, et d'autres signalés au chapitre II.

IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	יום השביעי (mais le septième jour)	τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ (mais au septième jour)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	לֹא־תַעֲשֶׂה (tu ne feras pas)	οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ (tu ne feras pas en lui ³⁶)
IV: Ex 20,11	אֶת־הַיָּם (la mer)	καὶ τὴν θάλασσαν (et la mer)
IV: Ex 20,11	אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת (le jour du sabbat)	τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην (le septième jour)
IV: Dt 5,15	לַעֲשׂוֹת (faire)	φυλάσσεσθαι (garder)
IV: Dt 5,15	-----	καὶ ἀγιάζειν αὐτήν (et le sanctifier)
V: Ex 20,12 // Dt 5,17	אִמֶּךָ (ta mère)	τὴν μητέρα (la mère) [Dt =M]
V: Ex 20,12 // Dt 5,16	עַל הָאֲדָמָה (sur la terre)	ἐπὶ τῆς γῆς τῆς ἀγαθῆς [le qualificatif manque en Dt] (sur la bonne terre)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	שָׂדֶה [manque en Ex] (son champ)	οὐτε τὸν ἀργὸν αὐτοῦ (ni son champ)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	-----	οὐτε παντὸς κτήνους οὐτοῦ (ni tout son bétail)

De ce tableau, il ressort que trois commandements, IV, V et X présentent des variantes quantitatives entre les traditions de M et G. Ce tableau montre que la plupart de ces variantes se trouvent principalement dans le quatrième commandement sur le sabbat. Il est intéressant de remarquer que ce commandement est aussi celui qui contient plus de divergences au sein même d'une même tradition (Ex et Dt), vu la différence de justification de sa motivation.

Au chapitre IV, nous avons remarqué que les leçons variantes de M et de G sont attestées par d'autres témoins sérieux. Les deux seules variantes qui ne soient pas suffisamment attestées par d'autres témoins sont d'abord celle que G a au commandement V: Ex 20,12 lorsqu'il qualifie la terre de "bonne"

³⁶ Sans tenir compte de la forme féminine du mot "jour" en grec.

(τῆς ἀγαθῆς)³⁷ alors que le M n'en dit rien; ainsi qu'au commandement X: Ex 20,17 // Dt 5,21 lorsqu'il cite tout le bétail alors que M, comme les autres sources, ne le contient pas.

Ces variantes quantitatives dites propres à chaque tradition montrent qu'en fait c'est principalement le texte de G qui contient des éléments complètement inconnus de M.

Comment comprendre ces écarts de G? Comme il est manifeste que G est une traduction littérale, il est difficile d'imaginer, d'un côté, que le traducteur ait ajouté des éléments intrinsèquement étrangers au texte hébreu qu'il avait sous les yeux. D'un autre côté, on ne peut pas mettre la responsabilité de l'insertion de ces éléments sur les réviseurs qui auraient plutôt tendance à les enlever. Il faut donc penser que ces éléments se trouvaient dans le texte hébreu que le traducteur grec avait.

Or, si ces éléments étaient dans un texte hébreu, de quand faut-il les dater? Ne faudrait-il pas les intégrer dans les discussions menées sur l'histoire du texte du Décalogue?³⁸

5.1.2. Variantes existant dans un autre livre (Ex ou Dt)

Tableau G

Numéro et références	Texte de M	Texte de G
II: Ex 20,4 // Dt 5,8	Ex: וְכָל־חַמָּה (ni toute image) Dt: כָּל־חַמָּה (toute image)	οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα (ni toute image)
II: Ex 20,5 // Dt 5,9	Ex: עַל־שְׁלִשִּׁים (sur la troisième génération) Dt: וְעַל־שְׁלִשִּׁים (et sur la troisième génération)	ἕως τρίτης [ἐπὶ τρίτην en Dt] ...γενεᾶς (jusqu'à la troisième [sur la troisième, en Dt] ...génération ³⁹).
II: Ex 20,6 // Dt 5,10	Ex: מִצְוֹתַי (mes ordonnances) Dt: כֶּתִיב: מִצְוֹתַי (ses ordonnances) (Dt: qere: מִצְוֹתַי mes ordonnances)	τὰ προστάγματά μου (mes ordonnances)

³⁷ Se rappeler que S (Dt) a la même leçon.

³⁸ Voir Chap. VII sur la signification du Décalogue pour l'histoire du texte.

³⁹ Ici la remarque ne concerne pas les différences de formulation en G, mais la conjonction de coordination qui manque dans cette traduction aussi bien en Ex qu'en Dt. Il faut ajouter qu'en hébreu (M) le mot "génération" n'y est qu'implicitement, alors que le grec le cite explicitement. Cependant ce genre de différence n'entre pas en compte pour la discussion de ce chapitre.

IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	Ex: עבדך (ton serviteur) Dt: ועבדך (et ton serviteur)	ὁ παῖς σου (ton serviteur)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	Ex: ----- Dt: ושורך וחמורך וכל־בהמתך (ni ton boeuf, ni ton âne ni tout ton bétail)	ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑπαζύγιόν σου καὶ πᾶν κτηνός σου (ton boeuf, ni ton âne ni tout ton bétail)
V: Ex 20,12 // Dt 5 16	Ex: ----- Dt: ולמען ייטב לך (et afin que tu sois heureux)	ἵνα εὖ σοι γένηται (afin que tu sois heureux)
VII: Ex 20,14 // Dt 5,18: la négation seule	Ex: לא (ne ... pas) Dt: ולא (et ne ... pas)	οὐ (ne ... pas)
VIII: Ex 20,15 // Dt 5,19	Ex: לא (ne ... pas) Dt: ולא (et ne ... pas)	οὐ (ne ... pas)
IX: Ex 20,16 // Dt 5,20	Ex: לא (ne ... pas) Dt: ולא (et ne ... pas)	οὐκ (ne ... pas)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21: la négation seule (deux fois)	Ex: לא (ne ... pas) Dt: ולא (et ne ... pas)	οὐκ (ne ... pas)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	Ex: ----- Dt: שדו (son champ)	οὐτε τὸν ἀργὸν αὐτοῦ (ni son champ) ⁴⁰
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	Ex: ושורו (ni son boeuf) Dt: שורו (son boeuf)	οὐτε τοῦ βοδὸς αὐτοῦ (ni son boeuf)

Dans ce tableau, le texte de G met en évidence deux observations importantes.

La première grande observation est que le texte de G est plus homogène que celui de M. Dans tous les cas G (Ex) et G (Dt) ont la même leçon, ce

⁴⁰ Pour ce cas où la variante est double, nous attirons l'attention sur la présence ou non du mot "champ" et non sur la conjonction qui n'est pas attestée en M et qui est signalée dans le tableau précédent.

n'est que dans M que nous avons des divergences. Beaucoup d'auteurs expliquent cette situation par une harmonisation dans le texte de G, la plupart d'éléments de G (Dt) étant ajoutés au texte de G (Ex). Nous verrons que ce deuxième tableau rend insatisfaisante une telle réponse.

En II: Ex 20,6 // Dt 5,10, le texte de G (Ex,Dt) s'accorde avec M (Ex) et le *qere* de M (Dt) qui ont מצותי alors que le *ketiv* de M (Dt) a מצותו. Ici également G (Ex,Dt) s'accorde avec M (Ex) contre M (Dt). Il faut cependant rappeler que ce cas a attiré l'attention des massorètes qui ont fixé la leçon du *qere*, en accord avec la forme de M (Ex).

La deuxième grande observation est que le texte de G s'accorde parfaitement et dans tous les cas avec celui de M (Ex) sur un point précis: celui de l'utilisation ou non des conjonctions de coordination *waw* (w). En effet, G (Ex,Dt) ne s'écarte du M (Ex) pour suivre M (Dt) que lorsqu'il est question d'un ou de plusieurs mots entiers attestés uniquement en M (Dt). Ceci s'est vérifié dans trois cas des commandements IV (ton boeuf, ton âne, et tout ton bétail), V (afin que tu sois heureux) et X (ni son champ).

Cependant, il est frappant de remarquer que même dans ces trois cas, G (Ex,Dt) ne s'accorde pas avec M (Dt) dans son utilisation ou non des conjonctions de coordination. Dans le cas du commandement IV, G (Ex,Dt) n'a pas la conjonction comme en M (Dt), alors que dans le cas du commandement X, G (Ex,Dt) a une conjonction alors que M (Dt) ne la contient pas. Le cas du commandement V est particulier. En effet, quantitativement la conjonction de coordination que le G n'a pas au début de la phrase ne manque pas vraiment dans son texte puisqu'il est placé au début de la phrase suivante. Ce cas peut être une double question de variantes quantitatives et qualitatives⁴¹.

C'est donc la situation des conjonctions de coordination *waw* (ו) qui se trouve au centre du débat. Il est absolument important de prendre au sérieux ces *waw* puisqu'ils ne sont pas des *matres lectionis*⁴² et dans ce cas ils comptent beaucoup sur le plan quantitatif⁴³. La comparaison entre M (Ex) et M (Dt) montre que les seuls "plus" du M (Ex) sont des conjonctions de coordination *waw*. Ceci s'est vérifié dans le cas des commandements II: Ex 20,4 // Dt 5,8 et X: Ex 20,17 // Dt 5,21. Dans ces deux cas G (Ex, Dt)

⁴¹ Pour la question de l'inversion des phrases voir ci-dessous les variantes qualitatives.

⁴² Se rappeler que les *matres lectionis*, dont il a été question dans la comparaison textuelle du chapitre IV, ne sont pas prises en compte dans la discussion de ce chapitre.

⁴³ Pour des raisons d'interprétation dans la comparaison entre les deux versions du Décalogue, nous considérons ces conjonctions de coordination *waw* comme ayant un sens. En effet, certaines conjonctions (*waw*) peuvent être dénués de sens ou avoir des sens différents. Pour la bibliographie, en dehors des livres de grammaire, voir par exemple R. C. Steiner, "Does the Biblical Hebrew conjunction -ו have many meanings, one meaning, or no meaning at all?", JBL 119 (2000) 249-267.

s'accorde également avec M (Ex). Lorsque les "moins" de M (Ex) par rapport à M (Dt) sont les mêmes conjonctions de coordination *waw*, comme nous le voyons dans le reste des cas, de nouveau G (Ex,Dt) s'accorde avec M (Ex) contre M (Dt). Même dans les cas où nous n'avons que le témoignage de M (Dt), G (Ex,Dt) ne s'accorde pas avec lui sur les conjonctions de coordination.

Ces conjonctions de coordination *waw* (י) doivent avoir une valeur exégétique dans les textes qui les contiennent par rapport à ceux qui ne les contiennent pas.

Excursus: Pour aller plus loin sur la valeur exégétique des conjonctions de coordination *waw* (י)

*Premières observations*⁴⁴

*Nous avons signalé ailleurs, à partir d'Ex 1,2-4, que l'utilisation ou non des conjonctions de coordination *waw* peut avoir un motif exégétique dans ce sens qu'elle permet de déceler un regroupement intentionnel du rédacteur. La manière dont ce texte est reproduit par certains témoins textuels avait d'ailleurs fait l'objet de l'observation d'autres comme Klein qui compare M, G et Qumrân⁴⁵. Dans ce texte d'Ex 1,2-4, les noms des fils de Jacob sont regroupés selon qu'ils sont nés d'une même femme sauf Benjamin qui, faute d'être cité avec Joseph (les deux fils de Rachel), est cité avant les fils des servantes et donc rajouté aux deux fils que Jacob a eu plus tard avec Léa. Nous avons fait remarquer qu'ajouter ou enlever partout les conjonctions de coordination produit le même effet puisque dans les deux cas le regroupement est brouillé⁴⁶.*

Au sujet du Décalogue nous avons d'abord pensé qu'on pouvait éventuellement voir, soit dans le texte de G, soit dans une version de M, une volonté de brouiller les les catégorisations reflétées par l'utilisation des conjonctions. C'est-à-dire qu'un scribe aurait voulu casser les différenciations qui reflètent une certaine considération de chaque catégorie⁴⁷. C'est d'ailleurs ce que nous avons cru voir en commandement

⁴⁴ La discussion permettra d'aboutir à quelques hypothèses que nous reprendrons en résumé plus loin dans une vue d'ensemble.

⁴⁵ R. W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament: From the Septuagint to Qumran* (page de garde: *The Septuagint after Qumran*), Philadelphia, 1974, 13-15.

⁴⁶ Himbaza, *Transmettre la Bible*, 79-80.

⁴⁷ L'exemple de Benjamin cité en Ex 1,3 avant les fils des servantes, alors qu'il est le plus jeune est assez parlant. Il faut remarquer qu'à part lui, les autres sont cités selon l'ordre

IV: Ex 20,10 // Dt 5,14, où M (Dt) contient les conjonctions partout (polysyndète) alors que M (Ex) ne les contient pas (asyndète). Selon le principe dont nous venons de parler, c'est M (Dt) qui aurait corrigé la version de M (Ex) parce que c'est lui qui aurait voulu brouiller les catégorisations que nous avons en M (Ex). Dans ce cas, on dirait que puisque G (Ex,Dt) s'accorde avec M (Ex) sur ce point, le brouillage des catégorisations qu'opère M (Dt) serait postérieur à la traduction du G.

Par contre si la catégorisation était postérieure à une liste brouillée, cela reviendrait à dire que M (Dt) précède M (Ex) dans la formulation finale et que G (Ex,Dt) se conforme à M (Ex) nouvellement remanié. Dans cette hypothèse, il faudrait expliquer les variantes entre G (Ex,Dt) et M (Ex) par un autre remaniement (volontaire ou accidentel) ultérieur de M (Ex) après la traduction du G (Ex,Dt).

Cependant la comparaison avec d'autres textes ne facilite pas la tâche au seul raisonnement sur les catégorisations. En effet au commandement X: Ex 20,17 // Dt 5,21, M (Dt) aurait réhabilité la femme puisqu'elle est citée avant la maison, mais il aurait maintenu le reste de la catégorisation, alors que pour ce reste de la catégorisation c'est M (Ex) qui la brouille en mettant partout les conjonctions⁴⁸. Le cas est encore compliqué par le fait que G (Ex,Dt) s'accorde avec M (Dt) pour la position de la femme et de la maison d'une part, alors que d'autre part il brouille la catégorisation du reste des éléments cités en mettant les conjonctions partout comme M (Ex).

Il faut remarquer, en plus, que dans l'exemple d'Ex 1,2-4 le texte de G maintient la catégorisation des fils de Jacob, sauf pour ceux des femmes régulières qu'il regroupe dans une même catégorie⁴⁹.

Tout ceci nous amène à penser que si les motifs théologiques et exégétiques ont pu jouer un rôle dans la rédaction ou dans les corrections du M (Ex) ou M (Dt) au sujet des catégorisations, ces mêmes motifs ne nous semblent pas être à la base du texte de G (Ex,Dt). En effet, il serait plus difficile d'expliquer que dans un texte aussi important et aussi court comme le Décalogue, les traducteurs de G (Ex,Dt) aient eu des approches

d'ânesse décroissant. Dans cette logique, on cite d'abord les fils des femmes régulières, et seulement après, les fils des servantes.

On peut d'ailleurs remarquer que 4QExod^b cite Joseph et Benjamin dans cet ordre directement après Zabulon. Pour ce texte qumrânien, voir E. Ulrich, F. M. Cross et al., Qumran Cave 4, VII, Genesis to Numbers, DJD XII, Oxford, 1994, 84-85. Frank Moore Cross qui édite ce fragment pense qu'il reflète une tradition plus ancienne que celle que nous avons en M et G.

⁴⁸ Ici la question de la différence des éléments cités est mise de côté.

⁴⁹ Le fait que G ne mette pas de conjonction de coordination avant le nom de Juda, comme le fait M (Ex 1,2), permet de rattacher les deux fils de Léa ainsi que Benjamin (v. 3) au premier groupe des quatre cités auparavant (v. 2).

théologiques différentes⁵⁰. Nous pensons donc que la solution la plus adéquate est que G (Ex,Dt) se base sur un texte qu'il a trouvé comme tel sans le modifier. Dans ce cas, les différences avec M (Ex) dans certains endroits ou avec M (Dt) dans d'autres, sont expliquées principalement par la différence des textes de base pour G et pour M⁵¹.

La conjonction de coordination waw (ו) et les anciens

Sur le plan historique et exégétique l'utilisation ou non de ces conjonctions de coordination a une grande importance parce qu'elle a déjà attiré l'attention des anciens.

Dans le Talmud Babli, Nedarim 37b, nous avons une liste de cinq endroits où l'on s'attend à une conjonction de coordination waw (ו) mais qui n'est pas utilisée. Cette liste est le 'ittur soferim', ce qui suggère que les scribes⁵² ont enlevé la conjonction. Les cinq passages sont, dans l'ordre Gn 18,5; Gn 24,55; Nb 31,2; Ps 68,26; Ps 36,7⁵³.

Dans son introduction à la Biblia Rabbinica (1524-25), Jacob Ben Hayyim discute de la question d'ittur soferim en répondant aux minim

⁵⁰ Ce raisonnement n'est pas applicable aux "rédacteurs" qui, eux, prennent longtemps pour produire un texte, ou bien intégrer (en retouchant) un texte déplacé d'un endroit à un autre.

⁵¹ Pour la traduction des conjonctions de coordination en G, voir A. Aejmelaus, Parataxis in the Septuagint. A Study of the Rendering of the Hebrew Coordinate Clauses in the Greek Pentateuch, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 31, Helsinki, 1982.

⁵² La tradition juive dit que ces scribes (Soferim) sont historiquement datés de l'époque d'Esdras jusqu'à celle de Simon le juste, grand prêtre du début du 2^e siècle av. JC. Cependant la découverte des Ecrits du désert de Juda a montré que les interventions des "Soferim" ont duré nettement après l'époque de Simon le juste. En 1956, Moshe Greenberg concluait déjà que l'activité de la critique textuelle des Soferim a commencé sous les Ptolémées et s'est accélérée sous la renaissance hasmonéenne. M. Greenberg, "The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible, Reviewed in the Light of the Biblical Materials from the Judean Desert", JAOS 76 (1956) 157-167. (= M. Greenberg, Studies in the Bible and Jewish Thought, Jerusalem, 1995, 191-208).

⁵³ C'est probablement par confusion que Goldschmidt note Nb 12,14 à la place de Nb 31,2. Voir L. Goldschmidt, Der Babylonsche Talmud, IV: Jabmuth, Kethuboth, Nedarim, Haag, 1933, 913. En effet même si les deux mots cités (אחר חמסך) qui identifient le passage biblique se retrouvent dans ces deux endroits, Nb 12,14 est écrit avec un waw (ו). Les massorètes ont d'ailleurs protégé l'expression en signalant qu'elle est unique. Voir Mp du ms B19a (L).

(hérétiques)⁵⁴. Ceux-ci accusaient les juifs d'avoir changé intentionnellement le texte en ces cinq passages, où la tradition juive dit que le waw (ו) a été enlevé par les scribes. Jacob Ben Ḥayyim explique le cas par le fait que ce sont les campagnards (אנשי כפרים) qui, n'étant pas versés dans la lecture des Ecritures, ont lu le ו parce qu'ils pensaient que c'était la lecture correcte. Les scribes sont alors venus et ils l'ont enlevé, conformément à ce que le texte devait être auparavant. Ces scribes auraient donc rétabli le texte original reçu par Moïse au Sinai comme le dit Rabbi Isaac⁵⁵.

Israël Yeivin se demande quelle est la particularité de ces cinq cas, vue qu'il y a plusieurs endroits dans la Bible où l'on s'attendrait à un ו qui n'est pas noté, et que les mss diffèrent dans leur utilisation ou non du ו. Il suggère que, contrairement aux cas de qere-ketiv où la forme lue n'élimine pas celle qui est écrite, le texte a réellement été changé, même s'il n'y a pas de preuve pour ou contre ce changement⁵⁶.

Bien sûr, aucun de ces cinq passages ne concerne le Décalogue. Cependant les cinq cas d'ittur soferim' mettent le doigt sur une situation beaucoup plus complexe. Ces cinq cas pourraient être seulement la pointe de l'iceberg, qui reflète une intervention nettement plus massive des Soferim sur le texte biblique. On a relevé, en effet, que dans le cas des deux textes parallèles du Décalogue, G (Ex,Dt) s'accorde avec M (Ex), alors que celui-ci n'opte ni pour une utilisation ni pour une non-utilisation unilatérales des conjonctions de coordination.

D'ailleurs Jacob Ben Ḥayyim lui-même cite un autre passage d'Ex 23,13 qui ne se trouve pas parmi les cinq cités par le Talmud, signalant que les Soferim ont décrété que la (deuxième) négation ׀ doit être lue sans conjonction waw (ו)⁵⁷.

On peut remarquer qu'au moins ces six cas font partie des cas où le Sm contient la conjonction de coordination waw (ו) en accord avec G, alors qu'il n'est pas noté dans M. De notre point de vue, on doit placer la question des

⁵⁴ Ces minim font références aux chrétiens, dont le plus célèbre est le dominicain Raymond Martin du 13^e siècle. Voir Ginsburg (ed.), *The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita*, 44ss.

⁵⁵ Ginsburg (ed.), *Jacob Ben Chajim Ibn Adonijah's Introduction to The Rabbinic Bible*, 66-69. Rabbi Isaac est cité dans le même passage du Talmud (Nedarim 37b) avant l'énumération des cinq cas d'ittur soferim'. Voir encore le chapitre VII sur le Décalogue et l'histoire du texte, sous le titre "Qui a pu changer le texte?", 260-264.

⁵⁶ Yeivin, *Introduction to the Tiberian Massorah*, 51-52.

⁵⁷ Ginsburg (ed.), *Jacob Ben Chajim Ibn Adonijah's Introduction to The Rabbinic Bible*, 67. Il faut également remarquer que cette négation se trouve dans des injonctions semblables à celles du Décalogue.

conjonctions de coordinations waw (ו) que nous avons dans le Décalogue au coeur du débat global sur les retouches textuelles effectuées par les scribes⁵⁸.

Dans quel sens va l'harmonisation?

Une autre observation qu'on peut faire à partir du tableau G, est que la présence ou non des conjonctions de coordination waw rend insatisfaisante l'opinion selon laquelle l'harmonisation textuelle en G consiste à ajouter en G (Ex) les éléments de G (Dt)⁵⁹ que nous avons également en M (Dt)⁶⁰. En effet, nous avons remarqué que le texte de G (Dt) s'accorde plutôt avec M (Ex) lorsque celui-ci contient une leçon variante avec M (Dt). Dans tous les cas (six cas), les conjonctions de coordination waw que nous avons en M (Dt) manquent en G (Ex,Dt).

Si nous disions que dans le texte de G il y a harmonisation sur le plan quantitatif, le mouvement allant de G (Dt) à G (Ex), il faudrait aussi dire que le texte de base de G (Dt) était plus proche de la forme actuelle de M (Ex) que celle de M (Dt). Autrement on aurait raison de penser qu'au sujet des conjonctions de coordination waw, l'harmonisation va plutôt de G (Ex) à G (Dt). C'est uniquement au niveau des mots entiers qu'on peut parler d'harmonisation allant de G (Dt) à G (Ex). Il faut d'ailleurs préciser que ces discussions sur le texte de G devraient être appliquées plutôt à sa Vorlage et non à G lui-même.

5.1.3. Cas non retenus

Les variantes quantitatives qui n'ont pas été retenues dans les différents tableaux précédents sont deux "plus" du ms B (Vaticanus), par rapport au M, que nous avons en commandement III pour Ex et en commandement IV pour Dt. Ces deux cas ne sont normalement pas repris dans les éditions eclectiques du texte de G. Ils ont, cependant, attiré notre attention:

- Pour le commandement III: Ex 20,7 // Dt 5,11, le ms B contient les mots ὁ θεός σου (ton Dieu) en Ex 20,7 après les mots μὴ καθάρσις κύριος correspondant à לֹא יִקַּח יְהוָה (le Seigneur n'innocentera pas) du M (Ex,Dt).

⁵⁸ Dans ce contexte, le mot "scribes" ne se limite pas à la traditionnelle grande assemblée dont parle la tradition juive, mais d'une manière générale, à ceux qui, à différentes époques, étaient en charge de la transmission du texte.

⁵⁹ C'est par exemple l'opinion que nous avons dans "La Bible d'Alexandrie".

⁶⁰ Sauf peut-être les mots "ni tout son bétail" que nous avons au commandement X en G et non en M.

- Pour le commandement IV: Ex 20,8-11 // Dt 5, 12-15, le ms B ajoute en Dt 5,14 le motif du repos qui a suivi les six jours de la création, pour justifier le repos du sabbat (Ex 20,10: ἐν γὰρ ἕξ ἡμέραις ἐποίησεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς: Car en six jour le Seigneur a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qui est en eux)⁶¹ avant même de citer celui de la sortie d’Egypte.

Ces deux cas reflètent probablement une tentative d’harmonisation verticale pour le premier (citation d’un texte se trouvant dans le même récit) et horizontale pour le deuxième (citation d’un texte se trouvant dans un récit parallèle). Néanmoins, toute la question est de savoir si de tels “plus” sont des ajouts ultérieurs dans le ms B, ou s’ils ne sont pas des harmonisations anciennes comme celles que nous connaissons en Sm ainsi que dans certains textes qumrâniens⁶².

5.2. Les variantes qualitatives

Remarque: Dans le tableau suivant il est question de reprendre les mêmes éléments qui sont dans un ordre différent. Il ne sera pas nécessaire de reprendre toutes les phrases contenant les éléments que nous mettons en évidence. La deuxième raison qui fait que nous ne reprenons pas l’entièreté des phrases est que certains éléments de ces mêmes phrases interviennent dans les variantes d’autres types. Ces variantes sont signalées dans les différents tableaux.

Tableau H

Numéro et références	Texte de M	Texte de G
V: Ex 20,12 // Dt 5,16	Ex: למען יארכון ימיו Dt: למען יאריכו ימיו למען ייטב לך (Ex: afin que tes jours se prolongent. Dt: afin que tes jours se prolongent et afin que tu sois heureux)	ἵνα εὖ σοι γένηται,καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη (afin que tu sois heureux et que tu vives longtemps)

⁶¹ Voir les chapitres II sur les Témoins textuels et IV sur l’Etude des témoins textuels.
⁶² Particulièrement pour la motivation du commandement IV, on se rappelle que 4QDeut^a met également côte à côte les deux textes de Dt et d’Ex.

VI- VIII: Ex 20, 13- 15 // Dt 5,17-19	תרצח ... תנאף ... תגנב (tueras, commettras l'adultère, voleras)	Ex: μοιχεύσεις, κλήψεις, φονεύσεις Dt: μοιχεύσεις, φονεύσεις, κλέψεις (Ex: commettras l'adultère, voleras, tueras. Dt: commettras l'adultère, tueras, voleras)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	תחמד בית תחמד אשה Dt: תחמד אשה תחמדה בית (Ex: convoiteras la maison, convoiteras la femme Dt: convoiteras la femme, désireras la maison)	ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα ἐπιθυμέσεις τὴν οἰκίαν (convoiteras la femme, convoiteras la maison).

Ce tableau qui montre les différences qualitatives souligne l'unanimité de M (Ex,Dt) pour l'ordre des commandements VI à VIII, les variantes ne se voient qu'en comparant avec le texte du G qui contient lui-même des divergences.

Pour le commandement V, M (Ex) n'a pas le deuxième élément, on ne peut donc pas le prendre comme témoin dans cette discussion⁶³. Le texte de G n'a pas le même ordre que M (Dt).

Le texte de G (Ex,Dt) s'accorde avec M (Dt) uniquement dans le commandement X, alors que M (Ex) a un autre ordre.

Au chapitre IV, nous avons remarqué que pour ces commandements, les mêmes mots dans un ordre différent sont bien attestés ailleurs, sauf pour l'ordre des commandements VI-VIII dans la tradition de G (Ex). Toutes sources confondues, y compris en dehors du Décalogue comme en Jr 7,9 et Os 4,2, chaque élément se trouve au moins une fois au début, au milieu ou à la fin de la série.

Les chercheurs avancent des logiques exégétiques qu'on peut trouver dans chaque ordre. Remarquons cependant que rien ne permet d'affirmer que telle ou telle logique, qu'on peut trouver dans un ordre donné, est à l'origine de ce même ordre. Pour l'exemple des commandements VI-VIII, Philon (De Decalogo § 121-131) prend du temps pour expliquer la gravité de l'adultère qu'il considère comme le péché le plus grave de la deuxième série. Mais cela

⁶³ A imaginer que l'autre partie de la phrase ait été omise, la question serait de savoir où elle se trouvait par rapport à celle que nous avons. La conjonction de coordination *waw* ne serait pas d'un grand poids pour placer cette phrase en deuxième lieu, parce que celui qui aurait omis cette phrase aurait également pu omettre le *waw* au début de la phrase que nous avons. Si par contre il s'agit d'une erreur involontaire d'homéotéleutie en M (Ex), on serait tenté de dire que son texte s'accordait avec G (Ex,Dt).

peut être compris dans le sens d'expliquer pourquoi l'adultère est cité avant le meurtre conformément à G qu'il lit. On peut aussi penser que le meurtre faisant l'unanimité sur sa gravité, Philon prend le temps pour défendre un commandement qu'on pourrait prendre à la légère. Dans son commentaire sur Deutéronome, Moshe Weinfeld défend l'ordre de M en disant que le meurtre est le plus grave. Pour soutenir son point de vue, il cite Dt 22,26⁶⁴. Or ce verset, loin de parler de la gravité du meurtre par rapport aux autres péchés, souligne la responsabilité d'une seule partie dans une action qui engage les deux.

La vue synoptique des variantes qualitatives ne permet pas de déceler la logique d'ensemble qui aurait motivé un ordre dans une tradition ou sa modification dans une autre. L'observation de ces variantes dans le Décalogue ne nous semble pas refléter d'abord un motif théologique ou exégétique qui régit telle ou telle tradition de M ou de G⁶⁵. Cela ne dit pas que ce motif n'a pas existé, mais simplement que les indices à notre disposition sont insuffisants pour l'affirmer⁶⁶.

De ce fait, sur le plan historique, cette situation nous met devant un problème difficile à résoudre: Quelle est la forme la plus ancienne? Même si un texte a pu précéder un autre, il nous semble que sur le plan historique nous n'avons pas de base solide pour aller dans un sens ou dans un autre.

6. Les variantes entre M, G, Sm, Q

6.1. Les textes de Qumrân et le Samaritain dans leur rapprochement avec M et G

Avant de parler de la comparaison de ces témoins textuels, deux remarques sur leurs textes s'imposent.

La première remarque est que le texte de Sm est nettement plus homogène que les textes de M et de G. A part le dixième commandement samaritain (Ex 10,17b // Dt 5,18b⁶⁷), le texte de Sm est très proche de M. La comparaison entre les deux versions de Sm montre que la question de

⁶⁴ Weinfeld, Deuteronomy 1-11, 313.

⁶⁵ Se rappeler que Jer 7,9 et Os 4,2 ont encore des ordres différents.

⁶⁶ André Lemaire étudie une hypothèse qui suppose l'ordre de G (Ex) reflété par le ms B et quelques minuscules comme le plus ancien, suivi par celui de G (Dt) et enfin par celui de M. Ce dernier daterait de la révision du texte hébreu vers le 4^e-2^e siècle av. JC. Cependant, il garde l'ordre massorétique faute de témoignages suffisants. Voir Lemaire "Le Décalogue: Essai d'histoire de la rédaction", spécialement 285-287.

⁶⁷ Ce dernier verset serait 21b dans la numérotation de la BHS.

l'utilisation ou non des conjonctions de coordination *waw* (ו) ne se pose pas. La disposition syndétique ou asyndétique est la même. Pour le début des commandements VI à X, Sm a choisi les formes asyndétiques proches de M (Ex). Dans les deux versions de S, l'ordre des commandements VI-VIII ainsi que celui du duo "maison-femme" s'accorde également avec M (Ex). Les différences du commandement IV entre Ex et Dt sont maintenues sauf le premier verbe où Sm choisit le verbe שמר pour les deux. Le seul plus de Sm par rapport à M (Dt) est le בו (en lui) du commandement IV dans l'expression בו לא תעשה (tu ne feras pas en lui). Nous avons cette formule dans plusieurs témoins qumrâniens et dans G. Ce plus est peu attesté dans Sm (Ex)⁶⁸. Les autres détails seront exposés ci-après dans les différents tableaux.

La deuxième remarque est qu'aucune source de Qumrân ne nous offre les deux textes d'Ex et de Dt à la fois. Nous ne pouvons donc pas contrôler les différences textuelles entre les deux versions dans un même ms qumrânien. Cela dit que nous nous contenterons de remarquer que telle forme textuelle se trouve dans tel texte qumrânien d'Ex ou de Dt.

Beaucoup d'auteurs ont souligné le rapprochement entre les écrits de Qumrân avec le texte Samaritain. A notre connaissance c'est Maurice Baillet⁶⁹ qui est allé le plus loin en se demandant si les manuscrits de Qumrân, en écriture ancienne qui copient le Pentateuque, ne sont pas tout simplement des manuscrits samaritains. En effet, après avoir observé les variantes textuelle, morphologiques et graphiques, ainsi que la division du texte d'Exode, Baillet constate que certains manuscrits de Qumrân contiennent le texte samaritain lui-même⁷⁰. Il signale particulièrement le 4Q175⁷¹ qui serait "un document samaritain transcrit en écriture carrée"⁷².

D'autres ont plutôt parlé du "Proto-Samaritain", et maintenant du "Pré-Samaritain", parce que les textes de Qumrân contiennent certaines différences importantes avec le texte samaritain (Sm) que nous avons. Faisant allusion à ce rapprochement entre le Pré-Samaritain et le 4QDeut^a, un des

⁶⁸ Nous avons remarqué deux mss qui contiennent ce plus également en Ex. Voir le chapitre II sur les Témoins textuels, 64.

⁶⁹ Baillet, "Le texte samaritain de l'Exode dans les manuscrits de Qumrân", 363-381.

⁷⁰ Pour le 4Q158, un texte qui paraphrase Genèse et Exode (DJD V, 1-6), Baillet fait remarquer qu'en fait c'est un texte samaritain suivi. Voir Baillet, "Le texte samaritain de l'Exode dans les manuscrits de Qumrân", 367-368. Pour ce texte lui-même, voir J. M. Allegro, Qumran Cave 4, I (4Q158-4Q186), DJD V, Oxford, 1968, 1-6.

⁷¹ Publié également dans DJD V, 57-60. Ce même manuscrit avait déjà été publié par le même auteur. Voir J. M. Allegro, "Further Messianic References in Qumran Literature", JBL 75 (1956) 174-187. Pour le manuscrit 4Q175, appelé ici 4Q Testimonia, voir 182-186.

⁷² Baillet, "Le texte samaritain de l'Exode dans les manuscrits de Qumrân", 380.

textes collationnés également dans cette étude, Esther Eshel⁷³, fait remarquer que les textes de Qumrân n'ont pas les termes spécifiques au Samaritain comme הרגזים (le mont Garizim) que nous avons dans le Sm après Dt 5,21⁷⁴, ou des phrases comme במקום אשר יבחר (au lieu qu'il a choisi) alors que dans les passages parallèles le M a במקום אשר יבחר (au lieu qu'il choisira). L'auteur signale encore des changements phonétiques que les manuscrits de Qumrân ne suivent pas comme en Gn 49,7 où le Sm a וחברתם alors que M a ועברתם. Le rapprochement entre les écrits de Qumrân et le Sm est aussi souligné au niveau des écritures pleines que nous avons en certains endroits, alors que le M contient souvent des écritures défectives à ces mêmes endroits⁷⁵. Un autre point qu'on souligne souvent est l'harmonisation qui caractérise différents textes. Le copiste change, ajoute ou enlève dans un passage un ou plusieurs éléments en se basant sur ce qu'il a trouvé dans un autre passage plus ou moins parallèle⁷⁶.

L'observation et la comparaison entre les manuscrits de Qumrân et le Sm montre un rapprochement évident entre eux sur ce point. Cependant les différentes études ont relevé également des différences significatives. Pour le Décalogue, on peut remarquer qu'aucun manuscrit de Qumrân, à notre

⁷³ E. Eshel, "4QDeut^a - A Text That Has Undergone Harmonistic Editing", HUCA 62 (1991) 117-153. Voir spécialement 120

⁷⁴ A ce titre, Tov, "The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts", 17, fait également remarquer qu'un texte comme 4Q158 contient des différences avec le Sm.

⁷⁵ Pour cette question, on peut se référer à différentes études parues dans DJD, et pour le Décalogue, voir particulièrement les numéros de DJD utilisés dans cette étude. Il faut rappeler que le M peut avoir une forme pleine alors que toutes les sources samaritaines ont une forme défective. C'est le cas de la forme pleine יושב, participe actif du verbe ישב. L'observation de cette forme verbale en Ex et en Dt (Ex 18,14; Dt 1,4 (2x); 4,46) montre que c'est le M qui a la forme pleine contrairement aux sources samaritaines comme le Sefer Abisha (uniquement pour le Dt), les mss collationnés dans l'édition de Von Gall, le Pentateuque Samaritain selon le ms 6 (C) de la synagogue de Sichem, édité par Abraham Tal, ainsi que le ms BCU L 2057. Remarquons que lorsque cette forme verbale est accompagnée de l'article, elle est défective en M (Ex 11,5; 12,29; Dt 1,44; 11,30. La différence de d'écriture entre M et Sm viendrait de la prononciation de Sm qui lirait "yešeb" en Ex ou "yāšāb" en Dt. Voir Z. Ben-Hayyim, *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans*. Vol. IV: *The Words of the Pentateuch*, Jerusalem, 1997, 421,519,525.

⁷⁶ Nous ne nous attardons pas sur la démonstration de ces harmonisations. Pour une vue globale de cette question on peut consulter par exemple Tov, "The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts", 3-29. Sur les écrits de Qumrân contenant le Décalogue, voir Eshel, "4QDeut^a - Text that Has Undergone Harmonistic Editing".

connaissance, n'ajoute à la forme du M le texte du dixième commandement samaritain⁷⁷.

Le rapprochement entre les manuscrits de Qumrân et le Sm montre que les variantes qu'ils ont en commun par rapport au M sont anciennes. Ce rapprochement montre également que certaines variantes que G a en commun avec PapNash, étaient connues non pas seulement en Egypte, mais également en Palestine⁷⁸.

Au niveau des études comparatives en dehors du Décalogue, la bonne étude de Judith Sanderson compare le Samaritain avec un texte de Qumrân: le 4QPaleoExod^m. L'auteur conclut que les deux témoins appartiennent à une même tradition textuelle. Le M fait partie de cette famille, alors qu'il y a pas d'évidence pour l'affiliation avec G. Elle conclut également que G a été séparé du reste du groupe des textes de M, 4QPaleoExod^m et Sm, avant que les deux derniers ne se séparent ensuite de M⁷⁹.

6.2. Peut-on aboutir aux mêmes conclusions sur G en n'observant que le Décalogue?

Pour répondre à cette question on peut se baser sur la classification des variantes. Ici nous parlons de "variante" par rapport à M. Nous nous limiterons aux variantes quantitatives, ainsi que l'aspect des variantes qualitatives qui concerne les mêmes éléments dans un ordre différent.

Dans cette comparaison, nous observons les variantes où G est le seul témoin de sa lecture, les variantes où il est soutenu par Qumrân, les variantes où il est soutenu par Sm, et les variantes où il est soutenu à la foi par Sm et Qumrân.

⁷⁷ Voir le chapitre II sur les Témoins textuels du Décalogue.

⁷⁸ Tov répondant à Cross, fait remarquer que ce que Cross appelait le texte hébreu égyptien se trouve également ailleurs en Palestine, ce qui fait qu'il rejette la conception des textes locaux. E. Tov, "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible", M. Saebø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament, Volume I From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Part 1 Antiquity*, Göttingen, 1996, 49-66. Voir spécialement 55. Cependant, l'observation des détails nous fait penser que Cross a raison. Voir encore la synthèse de ce point.

⁷⁹ J. E. Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran, 4QpaleoExod^m and the Samaritan Tradition*, Harvard Semitic Studies 30, Atlanta, Georgia, (1986), 161-174. Le fait que 4PaleoExod^m se soit séparé du groupe formé encore de M et Sm (166-167) ne nous intéresse pas directement parce que 4PaleoExod^m ne contient pas le Décalogue.

Les textes de Qumrân sont nombreux et diversement datés⁸⁰. Ici il s'agit moins de considérer la date que les témoignages textuels d'une région donnée⁸¹. Les témoins qumrâniens seront pris dans leur ensemble. Dès qu'il y a un témoin qui s'écarte des autres dans un cas, ce dernier n'est plus pris en considération.

6.2.1. Variantes où G est seul

Tableau I

Numéro et références	Ex	Dt
V: Ex 20,12 // Dt 5,17 ⁸²	ἵνα εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένῃ למען ייטב לך ולמען יאריך ימים (afin que tu sois heureux et afin que tu vives longtemps)	ἵνα εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένῃ למען ייטב לך ולמען יאריך ימים (afin que tu sois heureux et afin que tu vives longtemps)
V: Ex 20,12 // Dt 5,17	ἵνα εὖ σοι γένηται למען ייטב לך (afin que tu sois heureux)	
V: Ex 20,12 // Dt 5,16	τῆς ἀγαθῆς (הטובה) (belle)	-----
VI-VIII: Ex 20:13-16 // Dt 5,17-20 (seul. ordre) ⁸³	μοιχεύσεις(תנאף) κλέψεις(תגנב) φονεύσεις(חרצ) (committras l'adultère, voleras, tueras)	μοιχεύσεις(תנאף) φονεύσεις(חרצ) κλέψεις(תגנב) (committras l'adultère, tueras, voleras)

⁸⁰ Voir les différentes publications de ces mss dans les sources citées. La question des méthodes de datation est posée par R. Van de Water, "Reconsidering Paleographic and Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls", RevQ 19 (2000) 423-439.

⁸¹ C'est pour cela que nous n'avons pas jugé très profitable de ne prendre qu'un ms de Qumrân contenant le Décalogue.

⁸² Il faut rappeler ici que PapNash qui s'accorde parfaitement avec G pour l'ordre de cette phrase n'est pas pris en considération dans ce tableau.

⁸³ Ici le PapNash qui s'accorde avec G n'est pas non plus pris en considération.

X: Ex 20,17 // Dt 5,21 (seul. conj. <i>waw</i> י)		οὐτε τοῦ βοῶς αὐτοῦ (ושור) (ni son boeuf)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	οὐτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ (וכל בהמה) (ni tout son bétail)	οὐτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ (וכל בהמה) (ni tout son bétail)

Les deux premiers cas du commandement V concernent d'abord l'ordre des éléments de la phrase en Dt et ensuite la présence de la première partie ἵνα εὖ σοι γένηται (למען ייטב לך: que tu sois heureux) en Ex.

Les cas des commandements VI à VIII concernent seulement l'ordre des éléments, alors que ceux-ci sont présents dans toutes les sources. Le premier cas du commandement X concerne la forme syndétique en G (Dt), alors que pour M cette forme n'est attestée qu'en Ex.

C'est seulement en deux cas, troisième cas du commandement V (τῆς ἀγαθῆς: belle) et deuxième cas du commandement X (οὐτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ: ni tout son bétail), que nous avons des éléments exclusivement propres à G sur le plan quantitatif.

6.2.2. Variantes où G est soutenu par Sm

Tableau J

Numéro et références	Ex	Dt
-----	-----	-----

Il n'y a pas de variantes que G partage avec Sm uniquement contre d'autres témoins.

6.2.3. Variantes où G est soutenu par Qumrân

Tableau K

Numéro et références	Ex	Dt
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14 ⁸⁴	τῇ δὲ ἡμέρᾳ (וביום) (mais au jour)	τῇ δὲ ἡμέρᾳ (וביום) (mais au jour)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21 (ordre seulement)	γυναῖκα οἰκίαν (אשה בית) (femme... maison)	γυναῖκα οἰκίαν (אשה בית) (femme... maison)

Pour le dernier cas, il faut rappeler qu'il n'y a pratiquement pas de témoins qumrâniens d'Ex pour le commandement X. Le seul témoin qui peut servir de base pour le jugement d'Ex est le 4Q158. Ceci montre les limites des témoignages qumrâniens dans cette discussion.

Seuls deux éléments sont donc partagés entre G et Qumrân.

6.2.4. Variantes où G est soutenu par Sm et Qumrân

Tableau L

Numéro et références	Ex	Dt
II: Ex 20,4 // Dt 5,8		οὐδὲ παντὸς (וכל) (ni tout)

Nous avons donc un seul cas dans cette situation. Il faut rappeler que pour les témoins qumrâniens, nous n'avons pas de témoignage du texte d'Ex pour ce mot.

6.2.5. Variantes de Sm et Qumrân contre G et M

Tableau M

Numéro et références	Ex	Dt
-----	-----	-----

⁸⁴ Pour ce cas, il y a une légère différence de forme en 1Qphyl qui a כִּי בַיּוֹם (car au jour).

Dans le Décalogue, il n'y a pas de leçons que Sm et les témoins qumrâniens partagent contre un accord entre G et M.

6.2.6. Variantes de M, Sm et Qumrân contre G

Tableau N

Numéro et références	Ex	Dt
-----	-----	-----

Ce tableau, comme le précédent, montre qu'il n'y a pas de leçons partagées entre M, Sm et les témoins qumrâniens contre G.

6.2.7. Synthèse

Nous remarquons que les lectures variantes de G sont plus nombreuses que les autres lectures variantes que tel ou tel témoin partage avec tel ou tel autre par rapport à M.

Dans le Décalogue, il n'y a pas une lecture variante que G partage avec Sm seul ou que Sm partage avec les témoins de Qumrân contre G et M. On voit par contre un rapprochement entre G et Qumrân sur certaines lectures. Il s'agit d'un plus du commandement IV ainsi que l'ordre des éléments du commandement X.

A partir du texte du Décalogue, on peut aboutir à une grande plausibilité de l'ancienneté de séparation entre le substrat hébreu (*Vorlage*) de G d'avec les autres témoins du texte hébreu⁸⁵.

Les particularités de G que nul autre témoin palestinien ne corrobore, au moins pour l'ordre des éléments des commandements V d'une part et VI-VIII d'autre part, particularités que G partage seul avec le PapNash, lui-même égyptien, plaident en faveur d'une certaine évolution de la *Vorlage* de G après sa séparation d'avec les autres témoins. Cette évolution aurait eu lieu en Egypte comme le disait Cross. En effet, au niveau du Décalogue, seuls les témoins "égyptiens" connaissent un ordre différent de M pour les commandements VI-VIII. Dans un autre sens, on peut dire que G a conservé deux ordres anciens, alors que les autres témoins ont évolué en harmonisant. Dans ce cas, c'est également la conservation en Egypte qui aurait évité

⁸⁵ Même conclusion que Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran*, qui étudie un texte ne contenant pas le Décalogue.

l'harmonisation en G. Nous avons du mal à nous défaire de l'idée de Cross⁸⁶ d'un texte égyptien pour G, au moins qui a des particularités liées au fait d'avoir été conservé en Egypte, si l'on se limite au Pentateuque. Par contre, nous sommes d'accord avec ses détracteurs pour ne pas voir un texte de "type égyptien" pour les Prophètes et les autres Ecrits qui ont été traduits plus tard. Il faut d'ailleurs remarquer que les détracteurs de Cross ne l'attaquent pas sur le Pentateuque⁸⁷ et les données textuelles du Décalogue semblent le confirmer. Récemment Cross a reçu le soutien de Ulrich qui signale que Cross est le seul qui a élaboré une théorie, alors que ses deux principaux détracteurs, Talmon et Tov, identifient les facteurs qui expliquent les facettes de tout le tableau. Pour Ulrich, il n'y a pas de contradiction mais différents aspects⁸⁸. Il conclut: "So Cross is correct that the different major localities of Judaism clearly gave direction to the varying text types"⁸⁹.

Personnellement, l'observation du Décalogue nous fait remarquer qu'à un certain moment, il y a un témoignage textuel propre aux textes égyptiens. Ou bien les témoins égyptiens sont les seuls à avoir conservé un ordre ancien, ou bien ils sont les seuls à avoir évolué sur ce même ordre.

⁸⁶ F. M. Cross, "The Evolution of a Theory of Local Texts", in F. M. Cross, S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, Massachusetts, London, 1975, 306-320. Cette théorie suppose Palestine, Egypte et Babylone comme trois lieux d'évolution du Texte biblique, les témoins textuels de ces trois lieux étant respectivement Sm, G et M. On peut encore consulter F. M. Cross, "The Text Behind the Text of the Hebrew Bible", in H. Shanks (ed.), *Understanding the Dead Sea Scrolls. A Reader from the Biblical Archaeology Review*, New York, 1992, 139-155.

⁸⁷ Voir Barthélemy, "Les problèmes textuels de 2Sam 11,2-1Rois 2,11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des "Devanciers d'Aquila"", 1972 *Proceedings IOSCS Pseudepigrapha*, Los Angeles 4 sept. 1972 - *Septuagint and Cognate Studies* 2, 16-88. Par la suite, cet article sera cité dans Barthélemy, *Etudes d'Histoire du Texte de l'Ancien Testament* 218-254. Voir spécialement 239-241. Barthélemy nie seulement l'origine égyptienne pour Samuel-Rois en G. Il accepte par contre comme vraisemblable l'origine babylonienne du texte proto-massorétique de Samuel-Rois. Voir 204-241; M. Harl, G. Dorival, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 186-193. C'est Tov, "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible", , 53-54, qui s'oppose à la théorie des textes locaux en général.

⁸⁸ Cross parle des origines de différents types de textes, Talmon insiste sur leur état final, Tov souligne la complexité des témoins textuels. Voir E. Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origin of the Bible*, 82-83. Toute la discussion se trouve entre les p. 81-98.

⁸⁹ Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origin of the Bible*, 83. Voir également D. N. Freedman, "Canon of the Old Testament", in J. R. Huddleston (ed.), *Divine Commitment and Human Obligation. Selected Writings of David Noel Freedman, Volume One: History and Religion*, Grand Rapids, Michigan /Cambridge, 1997, 267-278. L'auteur soutient la même hypothèse (271-272). On peut encore citer Nodet, *Essai sur les origines du judaïsme*, 150-155, qui soutient également Cross.

7. Le Décalogue de TM, G et Sm

Ulrich fait un résumé intéressant en reprenant et en élargissant l'idée de Talmon⁹⁰, au sujet des trois principaux témoins du texte biblique qui ont été préservés par hasard (accidentellement) puisqu'ils ont été conservés dans les milieux qui ont subsisté. Ulrich dit que les Samaritains ont conservé un ancien texte écrit en paléo-hébreu. Ce texte était déjà long. Ils n'ont retouché que très peu de choses comme l'étude de 4QpaleoExod^m l'a montré. Les rabbins ont conservé d'un côté un texte écrit en caractères araméens, contre les Samaritains qui avaient choisi une écriture archaïque, ainsi qu'en langue hébraïque contre les chrétiens qui ont conservé le texte en grec (en vue de la mission auprès des Gentils qui parlaient majoritairement le grec?). D'un autre côté, les rabbins ont choisi un texte court contre les Samaritains qui avaient un texte long. Seuls les rabbins semblent avoir choisi leur texte intentionnellement⁹¹.

Un tel résumé donne une explication sur la subsistance de ces trois témoins textuels et donne une vue d'ensemble sur les milieux de conservation de leur texte. Les tableaux suivants, eux, montrent les points de rapprochement et d'éloignement de ces trois témoins au niveau du texte du Décalogue.

Pour faciliter la comparaison entre eux, nous mettons entre parenthèses la reconstruction en hébreu du texte grec. Cette reconstruction est précédée par le signe =.

7.1. *M et Sm contre G*

Tableau O

Numéro et références	G	M,Sm
----------------------	---	------

⁹⁰ Talmon, "The Textual Study of the Bible - A New Outlook", 321-400. Les trois milieux de conservation des témoins textuels sont cités à la p. 325.

⁹¹ Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origin of the Bible*, 84-85.

Ce résumé reprend pratiquement les mêmes faits que la tradition rabbinique qui place le choix de l'écriture araméenne et de la langue hébraïque pour Israël à l'époque d'Esdras, au retour de l'exil de Babylone. Voir chapitre I: Autour du Décalogue, 27-29. Or, si ce que Talmon dit est vrai, il faudrait simplement rajeunir la date de ce choix "pour Israël", à la fin du 3^e ou au 2^e siècle av. JC.

En ce qui concerne le nombre de types de textes, il faut rappeler que depuis les découvertes de Qumrân, on en compte cinq. Voir E. Tov, "A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls", *HUCA* 53 (1982) 11-27; Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 114-116, 160-163.

IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	Ex,Dt: τῇ δὲ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ (= וימים השביעי) (mais au septième jour)	Ex,Dt: ויום השביעי (mais le septième jour)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	Ex,Dt: οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ (= לא תעשה בו) (tu ne feras pas en lui)	M(Ex,Dt), Sm(Ex): לא תעשה [Sm(Dt)= G] (tu ne feras pas)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	Ex: ὁ βοῦς σου καὶ τὸ ὑποζύγιόν σου καὶ πᾶν (= שורך וחמור וכל) (ton boeuf, ni ton âne, ni tout)	M(Ex), Sm(Ex): -----
IV: Ex 20,11 // Dt 5,15	Ex: καὶ τὴν θάλασσαν (= ואת הים) (et la mer)	Ex: את הים (la mer)
IV: Ex 20,11 // Dt 5,15	Ex: τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην (= את יום השביעי) (le septième jour)	Ex: יום השבת (le jour du sabbat)
IV: Ex 20,11 // Dt 5,15	Dt: φυλάσσεσθαι (= לשמור) (garder)	Dt: לעשות (faire)
IV: Ex 20,11 // Dt 5,15	Dt: καὶ ἀγιάζειν αὐτήν (= ולקדשו) (et le sanctifier)	Dt: -----
V: Ex 20,12 // Dt 5,16	Ex,Dt: ἵνα εὖ σοι γένηται, καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη (= למען ייטב לך) (ولמען יארכון ימך) (afin que tu sois heureux et que tes jours se prolongent)	Ex: למען יארכון ימך Dt: למען יארכון ⁹² ימך ולמען ייטב לך (pour que tes jours se prolongent et pour que tu sois heureux)
V: Ex 20,12 // Dt 5,16	Ex: τῆς ἀγαθῆς (= הטובה) (belle)	Ex: -----

⁹² Pour Sm avec la graphie יארכון comme en Ex.

VI-VIII: Ex 20,13- 15 // Dt 5,17-19	Ex: -μοιχεύσεις -κλέψεις -φονεύσεις (= תנאף תגנב תרצח) (commettras l'adultère, voleras, tueras) Dt: -μοιχεύσεις -φονεύσεις -κλέψεις (= תנאף תרצח תגנב) (commettras l'adultère, tueras, voleras)	Ex,Dt: -תרצח - תנאף -תגנב (tueras, commettras l'adultère, voleras)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	Ex: τὴν γυναῖκα ...τὴν οἰκίαν (= בית אשה) (femme... maison)	Ex: בית אשה (maison... femme)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	Dt: οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ (= ושדו) (ni son champ)	Dt: שדו (son champ)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ (= וכל בהמתו) (ni tout son bétail)	-----

De l'observation de ce tableau, on peut dire qu'il existe beaucoup de cas où G est seul contre l'accord entre M et Sm. La plupart de ces cas sont importants, puisqu'il s'agit des plus que nous avons en G et absents de M et Sm. Pour atténuer la gravité de ces plus, on peut rappeler que dans le cas du plus de la deuxième entrée (IV: Ex 20,10 // Dt 5,14), la version de Dt en Sm correspond à G; et que pour la troisième entrée (IV: Ex 20,10 // Dt 5,14), la version de Dt en M et en Sm correspondent également à G. Pour ce cas, il s'agit plutôt d'une question d'harmonisation. En ce qui concerne les variantes quantitatives, il est important de remarquer qu'il n'y a aucun moins de G par rapport à M et Sm ensemble.

Dans deux cas du commandement IV (Ex 20,11 // Dt 5,15), le texte de G contient un mot (un en Ex et un en Dt) différent de celui que nous lisons en M et Sm.

D'autres cas sont des variantes qualitatives où les mêmes éléments se retrouvent dans un ordre différent.

7.2. *G et Sm contre M*

Tableau P

Numéro et références	M	G, Sm
II: Ex 20,4 // Dt 5,8	Ex: וְכָל תְּמוּנָה (ni aucune image) Dt: כָּל תְּמוּנָה (aucune image)	G: οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα Sm: וְכָל תְּמוּנָה (ni aucune image)
II: Ex 20,5 // Dt 5,9	Ex: עַל שְׁלִשִּׁים (sur la troisième) Dt: וְעַל שְׁלִשִּׁים (et sur la troisième)	G: ἕως τρίτης (ἐπὶ τρίτης) Sm: עַל שְׁלִשִּׁים (sur la troisième)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	Ex, Dt: לֹא תַעֲשֶׂה (tu ne feras pas)	G: οὐ ποιήσεις ἐν αὐτῇ Sm (Dt): לֹא תַעֲשֶׂה בוֹ (tu ne feras pas en lui)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	Ex: עַבְדְּךָ (ton serviteur) Dt: וְעַבְדְּךָ (ni ton serviteur)	G: ὁ παῖς σου Sm: עַבְדְּךָ (ton serviteur)
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	Ex: ----- Dt: וְשׁוֹרְךָ (ni ton boeuf)	G (Ex, Dt): ὁ βοῦς σου Sm (Dt): שׁוֹרְךָ (ton boeuf)
VII-X: Ex 20,14-17 // Dt 5,18-21	Ex: לֹא, לֹא, לֹא, לֹא (ne pas, ne pas, ne pas, ne pas) Dt: וְלֹא, וְלֹא, וְלֹא, וְלֹא (et ne pas, et ne pas, et ne pas, et ne pas)	G (Dt): οὐ, ου, οὐ, οὐ Sm (Dt): לֹא, לֹא, לֹא, לֹא (ne pas, ne pas, ne pas, ne pas)

Ce tableau montre que G et Sm s'accordent principalement contre M (Dt) dans l'utilisation ou non des conjonctions de coordination *waw* (ו). Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que les deux témoins, G et Sm, ne s'allient contre M (Dt) que dans de tels cas⁹³.

Cette constatation est un point supplémentaire qui plaide en faveur de l'importance de ces conjonctions. Leur utilisation ou non n'est pas seulement due à un éventuel style dans une autre langue (ici le grec). Dans ce tableau, des sources hébraïque et grecque se mettent ensemble pour attester de la prise

⁹³ D'autres cas de rapprochement entre G et Sm se trouvent en dehors du Décalogue. Ce rapprochement est tellement apparent que déjà Origène et Jérôme supposaient que Sm était à la base de G. Gesenius pensait que les deux provenaient d'un texte de même type. Voir Margain, "Le Pentateuque Samaritain", 231-240. Voir spécialement 236.

en compte de la présence ou de l'absence des conjonctions de coordination *waw* (ו) à des endroits précis du texte du Décalogue. Sur cette utilisation ou non des conjonctions de coordinations *waw*, les particularités de Sm sont signalées plus loin.

Rappelons que cette utilisation ou non des conjonctions de coordination *waw* (ו) s'accorde avec celle de M (Ex) sauf dans un seul cas où M (Ex) ne contient pas le mot qui devrait recevoir ou non la dite conjonction.

A part la question des conjonctions de coordination *waw* (ו), il n'y a pas un mot que M contienne seul sans qu'il soit attesté par G ou Sm.

Par contre, on peut remarquer que sur le plan quantitatif de ces conjonctions de coordination, ce tableau montre que sauf pour un cas, M (Dt) est plus long que l'accord entre G et Sm. Au chapitre précédent, nous avons d'ailleurs fait observer que dans ces cas, M (Dt) n'est pas beaucoup soutenu par les autres témoins textuels, alors que M (Ex) l'est largement.

Ces considérations nous inclinent à penser que c'est la forme de M (Dt) qui est secondaire dans ces cas. Il faut donc penser qu'entre les formes de M (Ex) et celles de M (Dt), il y a une évolution textuelle différente. Cette évolution textuelle peut même être bien tardive dans M (Dt) précisément dans les cas signalés par ce tableau⁹⁴.

7.3. M et G contre Sm

Tableau Q

Numéro et références	Sm	M,G
IV: Ex 20,8 // Dt 5,12	Ex: שמור (garde)	Ex: זכור (G μνησθητι) (souviens-toi)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	Dt: אשה בית (maison... femme)	Dt: אשה בית (G τῆς γυναικα... τῆς οἰκίας) (femme... maison)

C'est uniquement en deux cas que Sm se retrouve contre l'accord de M et G. Ces deux cas sont des harmonisations connues dans Sm. Il est intéressant de constater que Sm contient le verbe שמור (garde) en commandement IV d'Ex. Pour ce cas, Sm (ainsi que son targum) est le seul témoin de l'utilisation de ce verbe à cet endroit. Si harmonisation il y a eu, il

⁹⁴ Pour les hypothèses sur le plan historique, voir le chapitre VI sur les formes textuelles du Décalogue et les hypothèses des modernes, 244-246.

est étonnant de remarquer que ce soit le verbe זכור (souviens-toi) de la tradition d'Ex qui n'a pas été retenu.

Le deuxième cas est également une harmonisation. Ici Sm contient en Dt le même ordre que celui M (Ex). On peut rappeler que G fait l'inverse puisqu'il contient dans les deux endroits la tradition que M connaît en Dt.

7.4. Sm seul sans que M et G soient convergents

Tableau R

Numéro et références	Sm	M, G
IV: Ex 20,10 // Dt 5,14	Ex: בהמתך (ton bétail)	M (Ex): ובהמתך (ni ton bétail) G(Ex,Dt): καὶ πάντων κτηνῶν σου (= וכל בהמתך) (ni tout ton bétail)
VI-VIII: Ex 20,13-15 // Dt 5,17-19	Dt: לא תרצח- לא תנאף- לא תגנב- (tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas)	M(Dt): לא תרצח- ולא תנאף- ולא תגנב- (tu ne tueras pas, et tu ne commettras pas d'adultère, et tu ne voleras pas) G(Dt): -οὐ μοιχεύσεις -οὐ φονεύσεις -οὐ κλέψεις (= לא תנאף- לא תרצח- לא תגנב-) (tu ne commettras pas d'adultère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	ולא תחמד (et tu ne convoiteras pas)	M (Ex): לא תחמד (tu ne convoiteras pas) M (Dt): ולא תחמדה (et tu ne désireras pas) G (Ex,Dt): οὐκ ἐπιθυμήσεις (= לא תחמד?) (tu ne convoiteras pas)

X: Ex 20,17 // Dt 5,21	Ex: שדדו (son champ)	M(Ex):----- G (Ex): οὐτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ (= (שדדו) (ni son champ)
X: Ex 20,17 // Dt 5,21	עבדו ואמתו שורו וחמרו (son serviteur ni sa servante, son boeuf ni son âne)	M(Ex): ועבדו ואמתו שורו וחמרו (ni son serviteur ni sa servante, son boeuf ni son âne) M(Dt): ועבדו ואמתו שורו וחמרו (ni son serviteur ni sa servante ni son boeuf ni son âne) G(Ex,Dt): οὐτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὐτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὐτε τοῦ βοῶς αὐτοῦ οὐτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ (= (עבדו ואמתו שורו וחמרו) (ni son serviteur ni sa servante ni son boeuf ni son âne)

Ici chaque témoin est différent de l'autre. Cette disparité concerne de nouveau l'utilisation des conjonctions de coordination *waw* (ו), sauf dans un cas où en plus de cela, M (Ex) ne contient pas le mot qui serait concerné par cette conjonction. Le cas des commandements VI-VIII dans la comparaison entre Sm et G ne touche que l'ordre de ces commandements. Les deux sources sont d'accord pour avoir une forme asyndétique partout. Pour le premier cas du commandement X, la comparaison entre Sm et M (Dt) concerne le verbe utilisé et non la présence ou non de la conjonction de coordination. On constate que Sm a sa tradition de l'utilisation des conjonctions de coordinations *waw*. Cette tradition est légèrement différente de celle que nous avons en M (Ex) et en G (Ex,Dt).

Le fait que le mot שדדו (son champ) soit attesté en Ex et Dt par G et Sm, bien qu'ils ne l'aient pas dans la même forme, alors qu'il est absent de M, peut être soit le résultat d'une harmonisation venant d'un autre texte dans ces deux premiers témoins, soit une omission dans le texte de M⁹⁵.

7.5. Sm absolument seul: le dixième commandement samaritain

⁹⁵ Pour cette question, voir l'étude de ce mot au chapitre précédent, 161.

Tableau S

Ex 5,17b // Dt 5,21b (Sm Dt 5,18b)

והיה כי יביאך יהוה אלהיך אל ארץ הכנעני אשר אתה בא שמה לרשתה והקמת לך אבנים גדלות ושדת אתם בשיד וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת והיה בעברכם את הירדן תקימו את האבנים האלה אשר אנכי מצוה אתכם היום בהר גריזים ובנית שם מזבח ליהוה אלהיך מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל אבנים שלמות תבנה את מזבח יהוה אלהיך והעלית עליו עלות ליהוה אלהיך וחבת שלמים ואכלת שם ושמת לפני יהוה אלהיך ההר ההוא בעבר הירדן אחרי דרך מבוא השמש בארץ הכנעני הישב בערבה מול הגלגל אצל אלון מורא מול שכם --:

Lorsque le Seigneur ton Dieu t'aura fait entrer dans le pays du Cananéen où tu entres pour en prendre possession (Dt 11,29), alors tu dresseras des grandes pierres et tu les enduiras de chaux. Et tu écriras sur les pierres toutes les paroles de cette loi (Dt 27,2b-3a). Et lorsque vous aurez traversé le Jourdain, vous dresserez ces pierres que je vous ordonne aujourd'hui sur le mont Garizim (Dt 27,4a). Et tu construiras là un autel pour le Seigneur ton Dieu, un autel de pierres sur lesquelles le fer n'aura pas passé. Par des pierres intactes tu construiras l'autel du Seigneur ton Dieu, tu offriras des holocaustes sur lui pour le Seigneur ton Dieu, tu offriras des sacrifices de paix, et tu mangeras là et tu te réjouiras devant le Seigneur ton Dieu (Dt 27,5-7). Cette montagne (est) au-delà du Jourdain en direction du lever du Soleil dans le pays du Cananéen qui habite dans Araba en face de Guilgal à côté du chêne de Moré en face de Sichem (Dt 11,30).

Ce texte encadré comme les autres tableaux, constitue le fameux dixième commandement des Samaritains. Les éléments du contenu de ce commandement ne sont pas créés de toutes pièces, ils se trouvent dans le Deutéronome (Dt 11,29a; 27,2b-3a.4a.5-7; et 11,30) avec quelques petites différences textuelles⁹⁶. On peut classer ces différences en deux catégories. Il s'agit d'un côté de quelques précisions, apparemment rédactionnelles sans grande incidence théologique, et de l'autre côté d'éléments différents par rapport à la plupart d'autres sources.

Les différences de la première catégorie sont:

⁹⁶ Voir également Dexinger, "Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner", in G. Braulik (ed.), Studien zum Pentateuch, 111-133.

1- La précision: הכנעני (du Cananéen) que nous avons dans la première phrase manque au passage parallèle de Dt 11,29 que ce soit en M ou Sm. Elle pourrait venir de Dt 11,30 cité à la fin du texte⁹⁷.

2- Dans ce commandement, nous avons la précision על האבנים (sur les pierres) alors qu'au passage parallèle de Dt 27,3a nous lisons עליהן (sur elles) que ce soit en M ou en Sm.

3- Les deux mots ההר ההוא (cette montagne) manquent au passage parallèle de Dt 11,30 aussi bien en M qu'en Sm. Dans ce passage cité, nous lisons également הלא הם (ne sont-elles pas) en M et הלא הם en Sm. La forme que nous avons dans le dixième commandement samaritain est donc rédactionnelle parce que le texte du commandement veut faire référence à une seule montagne, alors que le passage de Dt 11,30 fait référence à Garizim et à Ebal ensemble.

4- Sm contient le mot אֵלֶּן (chêne) au singulier. En Dt 11,30 Sm donne également ce mot au singulier, alors que en M il est au pluriel. Cette forme au singulier est attestée par plusieurs témoins comme G, S, V, etc⁹⁸. Elle se trouve en Gn 12,6 également au singulier pour M.

5- La dernière précision מול שכם (en face de Sichem) manque dans d'autres sources. Cependant elle se trouve au passage parallèle de Dt 11,30 en Sm.

Pour cette première catégorie, on peut remarquer que les trois premiers cas ne sont pas harmonisés avec leur texte d'origine que nous avons en Dt 11,29-30 et 27,3. Pourtant dans ce texte, M s'accorde parfaitement avec Sm. Les changements ont donc été opérés dans le cadre de la constitution du dixième commandement du Décalogue selon la version samaritaine.

Pour le quatrième cas, Sm est soutenu par plusieurs témoins contre M. Dans ce cas, M pourrait être secondaire. Si cette forme de Sm est une harmonisation, celle-ci précède la constitution du dixième commandement de Sm puisqu'elle se trouvait déjà dans le texte d'origine (Dt 11,30). Cette caractéristique rapproche le quatrième cas du cinquième.

Le cinquième cas est propre au Sm: les mots מול שכם (en face de Sichem) se trouvant également en Dt 11,30 de Sm. La présence de ces mots précède donc la constitution du dixième commandement samaritain. Ces mots pourraient avoir été ajoutés pour préciser davantage où se trouve le mont

⁹⁷ Avec le mot הכנעני cette phrase devient textuellement parallèle à Ex 13,11a, où Sm et G sont d'accord de lire יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (le Seigneur ton Dieu) alors que M lit יְהוָה (le Seigneur).

⁹⁸ Les textes targumiques parlent de "plaine" (T O) ou de "vision" (T PsJ) ou encore de "plaines de vision" (T N).

Garizim⁹⁹. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer que la tradition rabbinique cite également Sichem lorsqu'elle fait référence à ce verset¹⁰⁰.

Dans la deuxième catégorie nous avons la seule et grande différence entre Sm d'un côté et M de l'autre. Il s'agit de l'expression בהר גרזים (sur le mont Garizim) que nous lisons en Sm, alors qu'en M nous lisons בהר עיבל (sur le mont Ebal). La version de Sm et soutenue par le ms de Lyon de la Vetus Latina qui lit *in monte garzim*¹⁰¹, ainsi que le Papyrus Giessen 19 en grec qui lit $\epsilon\nu\ \alpha\rho(?)\gamma\alpha\rho[\iota]\zeta\iota\mu$ ¹⁰², alors que celle de M est soutenue par le reste des témoins.

La question de la lecture "authentique" à cet endroit divise les Juifs et les Samaritains depuis longtemps, les uns accusant les autres d'avoir changé le texte. Les modernes sont également divisés sur cette question, cependant la majorité penche actuellement vers l'originalité de la version samaritaine¹⁰³.

⁹⁹ Probablement en faisant référence à Gn 12,6.

¹⁰⁰ Voir Mishna Sotah 7,5. Cependant ceci ne dit pas nécessairement que les auteurs de la Mishna lisaient le même texte que Sm. Cette précision pourrait venir du v. de Gn 12,6 qu'ils citent immédiatement après.

¹⁰¹ U. Robert, *Heptateuchi, Partis Posterioris Versio Latina Antiquissima e Codice Lugdunensi*. Version latine du Deutéronome, de Josué et des Juges antérieure à Saint Jérôme, publiée d'après le Manuscrit de Lyon avec un fac-similé, des observations paléographiques et philologiques sur l'origine et la valeur de ce texte, Lyon, 1900.

¹⁰² E. Tov, "Pap. Giessen 13,19,22,26: A Revision of the LXX?", *RB* 78 (1971) 355-383. Les publications qui précédaient celle de Tov qualifiaient ce papyrus de samaritain. Voir sa bibliographie. Tov pense que ce papyrus contient une leçon ancienne qui n'était pas encore propre à l'idéologie samaritaine.

¹⁰³ A. J. Montgomery, *The Samaritans. The Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature*, Philadelphia, 1907, repr. New York, 1968, 234-239; M. Gaster, *The Samaritans, Their History, Doctrine and Literature*, London, 1925; F. Dexinger, R. Pummer (hrsg.), *Die Samaritaner*, Darmstadt, 1992. Plusieurs contributions de ce livre reviennent sur la question comme F. Dexinger, "Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen", 67-140; M. Z. Segal, "Die Heirat des Sohnes des Hohenpriesters mit der Tochter des Sanballat und der Bau des Heiligtums auf dem Garizim", 198-219; H. G. Kippenberg, "Die Synagoge", 331-360; J. McDonald, "The Discovery of Samaritan Religion", 361-378. Voir encore G. Braulik, *Deuteronomium II 16,18-34,12*, *Die Neue Echter Bibel*, Würzburg, (1992), 220, qui préfère même noter "Garizim" en Dt 27,4; J. Fossum, "Social and Institutional Conditions for Early Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible, with Special Regard to Religious Groups and Sects", in M. Saebø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, Volume I, 239-255. Voir spécialement 244-245. E. Noort, "The Traditions of Ebal and Gerizim. Theological Positions in the Book of Joshua", in M. Vervenne, J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, *Festschrift C. H. W. Brekelmans*, BETL CXXXIII, Leuven, 1997, 161-180; H.-J. Fabry, "Der Altarbau der Samaritaner -enin Produkt der Text- und Literaturgeschichte", U. Dahmen, A. Lange, H. Lichtenberger (hrsg.), *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, 35-52; Une synthèse résumant les positions des uns et des autres a récemment été faite par I. Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*, JSOTS 303, Sheffield, 2000.

Dans ce cas le tort des Samaritains ne serait pas le fait d'avoir conservé le mot "Garizim" en Dt 27,4, mais celui d'avoir fait de ce passage (et ceux qui l'accompagnent) le dixième commandement du Décalogue¹⁰⁴.

Comme texte unifié regroupant plusieurs passages et placé en Ex 20 et Dt 5, ce dixième commandement manque dans tous les témoins qui ne sont pas spécifiquement samaritains. Il est l'une des marques particulières et célèbres du Sm. Or de nombreux auteurs disent que les particularités samaritaines auraient été introduites dans leur Pentateuque à l'époque hasmonéenne¹⁰⁵ ce qui explique pourquoi un texte comme 4QPaleoExod^m ne les contient pas¹⁰⁶. On peut dater l'introduction de ce dixième commandement à cette même époque ou plus tard¹⁰⁷.

A part le texte samaritain, le phénomène de regroupement de certains passages qui ont un même thème a été également observé dans un certain nombre d'écrits qumrâniens que Tov et White ont désignés par le sigle 4QRP¹⁰⁸. Dans ce dixième commandement de Sm, nous assistons au même phénomène.

¹⁰⁴ R. K. Harrison, *Introduction of the Old Testament with a comprehensive review of Old Testament studies and a special supplement on the Apocrypha*, Grand Rapids, Michigan, 1969, 221-223. Selon l'appréciation d'un certain nombre de chercheurs modernes, les Samaritains ne portent pas toujours la responsabilité dans le changement du texte biblique. En dehors du Décalogue, on peut citer Dt 1,8 où M a לחת לרם ולרעם אחריהם (leur donner ainsi qu'à leur descendance après eux), alors que Sm n'a que לחת לרעם אחריהם (donner à leur descendance après eux). Les textes de Qumrân identifiés ne contiennent pas le point de litige. G s'accorde avec M. Dans ce cas précis Norbert Lohfink pense que c'est M qui contient le texte long plus tardif que celui de Sm. Voir N. Lohfink, "Deutéronome et Pentateuque. Etat de la recherche", in P. Haudebert (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, 35-64. Voir particulièrement 45-46, note 26. Le même cas est plus longement discuté dans N. Lohfink, *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer*, OBO 111, Freiburg Schweiz, Göttingen, 1991, 28-30.

¹⁰⁵ Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*, 33-41. L'auteur résume les positions de Rowley, Hölscher, Albright, Smith et Cross.

¹⁰⁶ Bien que ce ms soit lacunaire à cet endroit, la disposition de son texte laisse penser qu'il ne contenait pas non plus le dixième commandement samaritain (Ex 20,17b). Voir DJD IX, 66-68, 101-103.

¹⁰⁷ Dexinger, "Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner", in G. Braulik (ed.), *Studien zum Pentateuch*, 132, date l'interpolation samaritaine jusqu'au 2^e ou 3^e siècle ap. JC.

¹⁰⁸ E. Tov, S. White, "Reworked Pentateuch", in J. VanderKam, et al. (eds.), *Qumran Cave 4 VIII, Parabiblical Texts, part I*, DJD XIII, Oxford, 1994, 187-351, planches XIII-XXXVI. Parmi les sources citées de ce "pentateuque retravaillé", les auteurs citent également 4Q158, qu'ils rendent par 4QRPa. Ce ms est une paraphrase de la Genèse et de l'Exode. Il est le seul qui nous intéresse ici parce qu'il contient une partie du texte du Décalogue. Au sujet de ce même ms, voir le Ch. III sur les Témoins textuels du Décalogue. Pour la considération de ces mss appelés 4QRP, voir le chapitre VII sous le titre "Qui a pu changer le texte?", 260-264.

Soulignons que l'adjonction de ce texte comme dixième commandement du Décalogue résulte de l'idéologie samaritaine. Le texte vise à identifier le mont Garizim comme "le lieu choisi" par Dieu pour y construire son autel. Ce texte ne dérange pas la progression littéraire d'Ex ou de Dt, et il est mieux compris dans le contexte des rivalités entre Juifs et Samaritains au sujet de leur haut lieu de prière. Les Samaritains essaient de donner un fondement scripturaire beaucoup plus solide pour leur lieu de prière en ajoutant ce texte au Décalogue.

7.6. Synthèse

Il nous semble important de remarquer qu'il n'y a pas un mot entier que M contienne seul sans qu'il soit attesté par G ou par Sm. A part la question des conjonctions de coordination *waw* (ו), dont il a déjà été question, tous les plus sont soit du côté de G soit du côté de Sm. Cette situation nous semble mettre le texte de M dans une situation très confortable comme texte ancien et témoin privilégié. Nous mettons un bémol pour le texte de M (Dt) dont l'utilisation ou non des conjonctions de coordinations *waw* (ו) nous semble historiquement secondaire. Pour avancer cette hypothèse, nous nous sommes basés sur les témoignages d'autres témoins textuels anciens. Cependant, de manière générale et sur le point du contenu textuel, M représente un texte moins évolué, alors qu'on ne peut pas en dire autant de la *Vorlage* de G ou du texte de Sm.

D'un autre côté, on peut également penser que M a évolué en omettant certains éléments au texte plutôt qu'en les ajoutant, comme on peut le penser en observant les autres témoins. Cependant si ce phénomène est possible, il est très limité dans M. Si l'on devait avancer une hypothèse, on pourrait penser à שדדו (son champ) en commandement X de M (Ex). L'ordre identique des commandements VI-VIII peut également être le fruit d'une harmonisation dans M.

Sm se singularise par son dixième commandement en plus de tous les autres témoins textuels. Il ne faudrait cependant pas vite disqualifier Sm sous prétexte de la présence de son dixième commandement, puisque le reste de son texte peut témoigner d'un état ancien du texte du Décalogue. La comparaison avec d'autres témoins textuels le montrent.

Hormis le dixième commandement samaritain, l'observation du texte du Décalogue dans les deux versions d'Ex et de Dt montre un rapprochement plus étroit entre Sm et M qu'entre G et M. En effet, sauf pour un seul plus, le ו (en lui) que nous avons en Sm Dt 5,14, le reste du texte de Sm est connu soit par M (Ex) soit par M (Dt). Or, nous avons remarqué qu'il existe plusieurs plus de G que M ne connaît pas. Parmi ceux-ci, figure également le

ב (en lui) connu par Sm. A part ces plus, G se singularise également par l'ordre différent des mêmes éléments (commandements V, VI-VIII, X)¹⁰⁹.

En observant scrupuleusement les divergences quantitatives, on admettra que dans sa tradition de Dt, M contient des plus par rapport à Sm et G, puisque ces deux derniers témoins ignorent les conjonctions de coordination *waw* que nous avons en M (Dt), tel que le montre le tableau P. Cela nous semble soutenir l'ancienneté de M (Ex) par rapport à M (Dt) dans leur forme actuelle.

Certaines variantes textuelles convergentes observées en G, Sm ainsi que les écrits de Qumrân sont suffisamment anciennes pour qu'on doive en tenir compte dans les études historiques qui comparent les versions d'Ex de Dt.

On ne peut pas affirmer que toutes les variantes observées entre M et les autres témoins textuels proviennent seulement de l'intervention sur le texte de ces derniers. "L'évolution" textuelle a sûrement touché tous les textes y compris M.

¹⁰⁹ Rappelons qu'au sujet de l'ordre des éléments des commandements V d'une part et VI-VIII d'autre part, G s'accorde avec PapNash. Ceci constitue leur rapprochement qui les distingue du reste des témoins textuels anciens connus.

VI

LES FORMES TEXTUELLES DU DECALOGUE ET LES HYPOTHESES DES MODERNES

1. Le Décalogue comme code législatif

1.1. *Le Décalogue est l'un des principaux codes de lois*

Les différentes études sur les codes de lois du Pentateuque s'intéressent aux trois "principaux" codes législatifs: le Code de l'Alliance (Ex 20,22-23,33), le code de sainteté (Lv 17-26) et le Code Deutéronomique (Dt 12,1-26,15)¹. Les chercheurs discutent de l'ancienneté et de la dépendance d'un code par rapport à l'autre². Certains avancent même que ces trois codes pourraient être des éditions successives d'un même corpus législatif³.

La théologie et l'histoire biblique du Pentateuque veulent placer le Décalogue en tête de tous les autres codes de lois, bien que de nombreux chercheurs ne lui donnent pas un rôle important dans l'histoire des lois et

¹ J. L. Ska, Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible, Le livre et le rouleau, Bruxelles, 2000, 63, parle de "trois codes majeurs". Pour quelques exemples d'études consacrées à l'un ou l'autre de ces codes voir H. Cazelles, Etudes sur le code de l'alliance, Paris, 1946; S. M. Paul, Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law, Leiden, 1970; L. Schwienhorst-Schönberger, Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie, Berlin- New York, 1990; A. Ruwe, "Heiligkeitgesetz" und "Priesterschrift". Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17, 1-62, 2, Forschung zum Alten Testament 26, Tübingen, 1999; Osumi, Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33; J. M. Sprinkle, "The Book of the Covenant". A Literary Approach, JSOTS 174, Sheffield, 1994; C. Houtman, Das Bundesbuch. Ein Kommentar, Leiden- New York- Köln, 1997; J. Vermeylen, "Un programme pour la restauration d'Israël. Quelques aspects de la loi dans le Deutéronome", in C. Focant (ed.), La loi dans l'un et l'autre Testament, Lectio Divina 168, Paris, 1997, 45-80; K. Crünwaldt, Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie, Berlin- New York, 1999; etc.

² On peut trouver un résumé sur l'état de la question et une opinion personnelle dans J. Van Seters, "Cultic Laws in the Covenant Code and their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code", in M. Vervenne (ed.), Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception- Interpretation, Leuven, 1996, 319-345.

³ J. Joosten, "Moïse a-t-il recelé le Code de Sainteté?", BN 84 (1996) 75-86.

celle de la formation du Pentateuque⁴. Nous n'insistons pas sur le terme "code" qui peut paraître anachronique, nous entendons simplement mettre le Décalogue dans le groupe des principaux textes législatifs du Pentateuque. En effet, la loi du Décalogue est vue comme ayant été promulguée par Dieu et directement entendue par le peuple, alors que pour les autres lois, Dieu a parlé à Moïse et celui-ci les a transmises au peuple⁵. Le Décalogue constitue un code de lois écrites par Dieu sur les tables, alors que les autres lois ont été écrites par Moïse dans un livre. En plus de ces deux éléments, il faut encore ajouter que le Décalogue est placé comme premier code de lois, alors que les autres lois ont été promulguées après lui⁶. Philon d'Alexandrie montre qu'il a bien compris la leçon, lorsqu'il dit que les autres lois sont subordonnées au dix commandements⁷. Le Décalogue est donc vu comme le couronnement des autres lois en tant que code principal et code de base. Frank Crüsemann met en cause l'éthique chrétienne qui privilégie le Décalogue par rapport aux autres lois. Pour lui, la seule particularité du Décalogue réside dans le mode de transmission (discours direct de Dieu) et non dans son contenu. Cependant, le témoignage de Philon montre qu'en dehors du christianisme le Décalogue a occupé une place de choix⁸.

Nous savons que les lois du Décalogue sont contenues dans d'autres codes du Pentateuque, sauf le commandement X⁹. Les études historiques sur

4 Voir par exemple Amsler, "Les documents de la loi et la formation du Pentateuque", 235-257 (= Amsler, *Le dernier et l'avant-dernier*, 154-175); Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, 268-273. Parmi ceux qui prennent le Décalogue comme un des codes de lois, on peut signaler Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law*; R. N. Whybray, *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids, 1995, 115-130; E. Otto, "Die Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus", in M. Vervenne (Ed.), *Studies in the Book of Exodus*, 61-111.

5 Crüsemann, *The Torah*, 49, 351-357, reparle de la position du Décalogue et dit que c'est le Deutéronome qui présuppose cette conception.

6 B. K. Waltke, "How We Got the Hebrew Bible: The Text and Canon of the Old Testament", in P. W. Flint (ed.), *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids, Michigan, 2001, 27-50. Voir spécialement 29 où l'auteur dit: "For example, the Bible presents the Ten Commandments as the first piece of canonical literature, that is, literature inspired by God and recognized as such by the faithful (Exod 20:1-19; cf. Deut 5,6-27). To this original core the Book of the Covenant, mediated by Moses, was added (Exod 20:22-23:33), and to this still other pieces were added to make up the book of Exodus".

7 Philon d'Alexandrie, *De Specialibus Legibus*, Oeuvres de Philon d'Alexandrie 25, Livres III-IV, Introduction, Traduction et Notes par A. Mosès, Paris, 1970. Voir Livre IV, 132, 282-283.

8 Crüsemann, *The Torah*, 354-357. Voir également le chapitre I: Autour du Décalogue, 25.

9 Une synthèse comparative est faite par exemple par Weinfeld, "The Decalogue: Its Significance, Uniqueness, and Place in Israel's Tradition", 3-47. On peut encore voir G. Lasserre, *Synopse des lois du Pentateuque*, VTS LIX, Leiden-New York-Köln, 1994. A

la rédaction du Pentateuque et particulièrement les études comparatives des ensembles législatifs ne permettent pas d'affirmer que le Décalogue soit plus ancien que les autres codes¹⁰. Certains pensent même que le Décalogue reprend ou synthétise les autres lois (avec un bémol pour le Code de sainteté). C'est seulement théologiquement qu'il devient la base de la loi, parce qu'il est dit par Dieu directement au peuple, écrit sur les tables de pierre, et surtout parce que, dans le récit biblique, il est placé avant les autres codes qui, sous cet angle de vue¹¹, semblent l'élargir¹². Nous pensons que les études historiques du texte biblique ne devraient pas négliger cet aspect du Décalogue.

1.2. Les Reconstructions du Décalogue primitif

Plusieurs auteurs, juifs et chrétiens, ont tenté de retrouver et de reconstituer le "Décalogue primitif" tel qu'il aurait été à l'origine, les injonctions de Dieu étant exprimées dans des énoncés très brefs. La conception du Décalogue primitif est une idée qui fait autorité presque partout et qui est systématiquement reprise par bon nombre de ceux qui parlent du Décalogue d'une manière ou d'une autre. En partant de l'exemple des commandements VI-VIII, les chercheurs tentent de purger le reste du texte des élargissements ultérieurs.

Avant de nous prononcer sur cette question, nous présentons quelques reconstructions telles qu'elles sont proposées par différents auteurs.

part les textes qu'il présente, voir la récapitulation des références dans le tableau synoptique de la p. 218.

10 Voir Weinfeld, "The Uniqueness of the Decalogue and Its Place in Jewish Tradition", 1-44.

11 Selon la théologie du Pentateuque qui présente une "histoire" de la création jusqu'à l'aube de l'entrée dans la terre promise, les événements racontés à un stade donné de cette histoire précèdent ceux qui sont racontés après ce même stade. Les codes législatifs s'intègrent dans le récit dans cette même logique. Voir Joosten, "L'imbrication des codes législatifs dans le récit du Pentateuque: Le cas du "code de sainteté" (Lévitique 17-26)", 125-140.

12 Cornelius Houtman dit que la sélection des stipulations du Décalogue a eu lieu sous l'influence de la prédication prophétique. Pour lui, la compilation du Décalogue visait à introduire les autres codes de lois dans le Pentateuque, en tant que base de la loi. Il est arrivé à l'existence en tant qu'une création littéraire. C'est pour cela qu'il n'y a pas lieu de se poser la question du "sitz im leben" du Décalogue. Voir C. Houtman, Exodus, Vol. 3, Leuven, 2000, 9-11. Cette considération met en cause un autre point, celui de l'existence d'un Décalogue primitif dont il va être question, Il aboutit à cette conclusion après avoir résumé l'état de la question de la considération de l'ancienneté du Décalogue au 20^e siècle. Certains donnent une autorité mosaïque à la forme primitive du Décalogue, alors que d'autres parlent d'une création littéraire exilique ou post-exilique. Voir 8-9.

1.2.1. Henri Cazelles¹³

Cazelles suit les interdictions contenant la négation hébraïque אֵין suivi d'un imparfait, en ignorant le dédoublement deutéronomique du dernier interdit. Il suit Ex 20. La reconstruction reprise ici traduit les mots que Cazelles donne en transcription hébraïque.

1. Tu ne te feras pas d'idole.
2. Tu ne te prosterner pas devant elles.
3. Tu ne les serviras pas.
4. Tu ne prendras pas le nom du Seigneur en vain.
5. Tu ne feras aucun travail en lui¹⁴.
6. Tu ne tueras pas.
7. Tu ne commettras pas d'adultère.
8. Tu ne voleras pas.
9. Tu ne porteras pas de faux témoignage.
10. Tu ne convoiteras pas la maison.

Dans cette reconstruction, le commandement relatif aux parents disparaît parce que, dit l'auteur, c'est un élément de la sagesse. Le commandement sur le culte des idoles est dédoublé. Cazelles explique ce dédoublement en disant qu'à l'origine il y avait deux actes: le prosternement et l'offrande. Enfin, l'interdiction de travailler le septième jour ne nomme pas encore le sabbat.

Cependant, la formulation du cinquième commandement de cette liste suscite une objection. Il nous semble qu'une forme primitive ne citerait pas le septième jour en pronom "lui". L'utilisation de ce dernier dans cette phrase suppose qu'on l'ait déjà cité avant. Cela dit que la phrase primitive aurait été soit plus longue, soit différente de celle qui est donnée ici!

1.2.2. Moshe Weinfeld¹⁵

1. Je suis le Seigneur ton Dieu, tu n'auras pas d'autre dieux que moi.
2. Tu ne te feras pas d'images taillées.

¹³ H. Cazelles, "Les origines du Décalogue", *Eretz Israel* 9, Jerusalem, 1969, 14-19.

¹⁴ L'auteur signale que ce complément "en lui" est retenu avec le témoignage de PapNash, Sm, G et Copte.

¹⁵ Weinfeld, "The Uniqueness of the Decalogue and its Place in Jewish Tradition", 6-7 (= Weinfeld, *Deuteronomy* 1-11, 247).

3. Tu ne jureras pas faussement par le nom du Seigneur ton Dieu.
4. Souviens-toi du jour du Sabbat.
5. Honore ton père et ta mère.
6. Tu ne tueras pas.
7. Tu ne commettras pas d'adultère.
8. Tu ne voleras pas.
9. Tu ne préféreras pas de faux témoignages contre ton prochain.
10. Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain.

Moshe Weinfeld dit que cet arrangement était déjà suggéré depuis longtemps par Philon et Josèphe, alors que la majorité de la tradition juive considère le premier commandement donné ici comme deux commandements différents. Il faut rappeler que, comme leurs textes le montrent¹⁶, ni Philon ni Josèphe ne prétendent vouloir reconstituer le Décalogue primitif. Ils paraphrasent le contenu du Décalogue puisqu'aucun des deux ne le cite textuellement. On peut également rappeler que Philon et Josèphe ne s'accordent pas sur l'ordre des commandements contre l'adultère et contre le meurtre.

Si donc on devait chercher un Décalogue primitif, il serait loin de correspondre à cette reconstruction. Par contre, on peut signaler que cette reconstruction, avec de petites variations, est retenue par la majorité de ceux qui parlent du Décalogue primitif¹⁷, probablement parce qu'elle reprend les dix commandements plus ou moins tels que la tradition les a transmis en les résumant¹⁸.

¹⁶ Voir leurs textes dans les chapitres I: Autour du Décalogue et V: Etudes sur les variantes du Décalogue.

¹⁷ Dans l'article "Decalogue (Ten Commandments)", *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5, Jerusalem 1972, col. 1435-1449., voir spécialement col. 1443, le premier commandement est divisé en deux, ce qui lui donne une liste de onze commandements! Autrement on peut citer d'autres comme D. S. Mowinkel, *Le Décalogue*, Paris, 1927, 4; R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel I*, Gotha, 1932, 383s; P. Buis, J. Leclercq, *Le Deutéronome*, Paris, 1963, 63ss. Ces deux derniers auteurs sont également cités par J. J. Stamm, M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, *Studies in Biblical Theology*, Second Series 2, London, 1967, 18-19, 21-22; etc.

¹⁸ On peut comparer les citations des commandements du Décalogue dans les écrits classiques juifs, ainsi que dans les différents écrits des Pères de l'Eglise ou dans les livres de catéchisme des chrétiens où le Décalogue est très souvent cité en résumé.

1.2.3. Eduard Nielsen¹⁹

1. Tu ne te prosterneras pas devant n'importe quel autre dieu
2. Tu ne te fabriquera aucune idole
3. Tu ne prendras pas le nom du Seigneur en vain
4. Tu ne feras aucun travail le jour du Sabbat
5. Tu ne mépriseras pas ton père ou ta mère
6. Tu ne commettras pas d'adultère avec la femme de ton prochain
7. Tu ne verseras pas de sang de ton prochain
8. Tu ne voleras pas un homme (venant) de ton prochain
9. Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain
10. Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain

Neilsen reconstitue le Décalogue primitif sur le modèle des négations comme le fait Cazelles. Cependant, le commandement relatif aux parents que Cazelles exclut est repris ici dans une formulation négative. Le problème que nous pose cette reconstruction est que nous ne voyons pas bien comment on passerait d'une négation primitive à une forme positive actuelle que nous avons dans tous les témoins textuels à notre disposition²⁰. Dans ce cas, il faudrait dire que le texte primitif n'a pas seulement été élargi par des ajouts ultérieurs, mais qu'il a également changé de nature. Cette remarque vaut d'ailleurs pour le premier commandement reconstitué, qui s'éloigne de la forme que nous avons dans les témoins textuels.

On peut également remarquer que dans cette reconstruction, le commandement contre l'adultère précède celui contre le meurtre. Cet ordre est connu dans le texte de G (Dt), que PapNash et Philon suivent également contre l'ordre inverse de M et les témoins qumrâniens.

1.2.4. Walter Harrelson²¹

¹⁹ E. Nielsen, *Die Zehn Gebote. Eine Traditionsgeschichtliche Skizze*, Kopenhagen, 1965, 68. Voir également E. Nielsen, *The Ten Commandments in New Perspective*, *Studies in Biblical Theology*, 2/7, Naperville, 1968, 84ss. Cité par M. Greenberg, "The Decalogue Tradition Critically Examined", 109. On peut encore voir E. Nielsen, *Deuteronomium*, HAT I,6, Tübingen, 1995, 71-79.

²⁰ A moins qu'on ne fasse recours aux autres textes relatifs à l'honneur dû aux parents en dehors du Décalogue lui-même.

²¹ W. Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, Philadelphia, 1980, 42, 207. Cité par Greenberg, "The Decalogue Tradition Critically Examined", 110. Voir également Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, Revised Edition, 34, 179.

1. Il n'y aura pas pour toi (ou Tu n'auras pas) d'autres dieux.
2. Tu ne te fabriqueras pas d'idole.
3. Tu n'élèveras pas le nom du Seigneur à tort.
4. Tu ne mépriseras pas le jour du Sabbat.
5. Tu ne maudiras pas ton père ou ta mère.
6. Tu ne tueras pas (ou prendras pas la vie de) ton prochain.
7. Tu ne commettras pas d'adultère avec la femme de ton prochain.
8. Tu ne voleras rien de ce qui est à ton prochain.
9. Tu ne répondras pas à ton prochain comme un faux témoin.
10. Tu ne convoiteras pas la maisonnée de ton prochain.

Harrelson reconstitue également le Décalogue primitif sur le modèle des négations dans la ligne de Nielsen. Nous soulèverions la même objection que celle que nous soulèvrions contre la reconstruction de Nielsen au sujet du commandement relatif aux parents.

La reconstruction du commandement relatif au sabbat nous semble également hasardeuse, parce qu'elle utilise un verbe inconnu du Décalogue actuel. Or, dans ce cas, il faudrait expliquer l'évolution du texte du Décalogue, et dire s'il a été seulement complété ou s'il a carrément changé de nature en certains endroits.

Harrelson connaît la reconstruction de Nielsen qu'il cite dans son livre²². Il pense que Nielsen a tort dans la reconstruction des commandements 1,4,5,7, ainsi que dans l'ordre des commandements 6 et 7. Cependant son propre choix n'est pas argumenté.

1.2.5. Karlheinz Rabast²³

1. Je suis Yahweh ton Dieu.
2. Tu n'auras pas d'autre dieu que moi.
3. Tu ne te feras pas d'image.
4. Tu ne les adoreras pas (dieu et image).
5. Tu ne prendras pas mon nom de manière abusive.
6. Tu ne feras aucun travail le jour du sabbat.
7. Tu ne maudiras pas ton père et ta mère.
8. Tu ne tueras pas un homme dans son âme.

²² Harrelson, *The Ten Commandments and Human Rights*, Revised Edition, 33-34.

²³ K. Rabast, *Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitgesetz*, Berlin, 1949, 35ss, cité par Stamm, Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, 20. Nielsen, *Die Zehn Gebote*, 66, cite également Rabast avec quelques petites différences de formulation.

9. Tu ne commettras pas d'adultère avec la femme de ton prochain.
10. Tu ne voleras pas un homme ou une femme.
11. Tu ne seras pas un faux témoin contre ton prochain.
12. Tu ne convoiteras pas la propriété de ton prochain.

Pour Rabast, le Décalogue primitif est donc un "dodécalogue". Sauf le premier commandement, les autres commandements sont des interdictions. Cette reconstruction reprend le texte du Décalogue en introduisant certains éléments comme "tu ne maudiras pas" au septième commandement qui devient négatif. Contrairement à Cazelles et à Weinfeld, les commandements VI-VIII (ici 8-10) sont plus longs que ceux du texte reçu dont le témoignage est dans tous les témoins textuels connus. Or, ce sont ces mêmes commandements, dans leur forme courte, qui inspirent aux chercheurs la volonté de retrouver les mêmes formulations courtes dans le reste des commandements.

1.2.6. Quelques observations

Beaucoup d'autres reconstructions d'un Décalogue primitif se voient ailleurs dans les nombreuses publications sur le Décalogue, dans les dictionnaires de la Bible et dans un certain nombre de commentaires d'Exode ou Deutéronome²⁴. Elles s'accordent sur le fond: avoir plus ou moins dix brèves phrases, mais elles ne s'accordent pratiquement jamais dans les détails de formulation et de contenu. Or, il faut se rappeler que c'est cette forme primitive que tout le monde cherche à reconstruire qui est supposée avoir été écrite sur les tables de pierre selon le texte du Pentateuque! Il faut ajouter qu'aucun témoin textuel ne contient un décalogue textuellement identique ou plus ou moins proche de l'une ou l'autre de ces reconstructions.

On peut également relever que certaines reconstructions élargissent les commandements VI-VIII, alors que ce sont ces mêmes commandements qui inspirent la recherche de courts énoncés dans le reste du Décalogue! C'est-à-dire que pour ces reconstructions, les commandements VI-VIII, tels que nous les avons dans le texte biblique, ont été raccourcis à l'inverse du reste des commandements qui ont été considérablement élargis.

L'observation de ces reconstructions, ainsi que d'autres qui n'ont pas été mentionnées ici, met le doigt sur deux points importants:

²⁴ D'autres textes en dehors d'Ex 20 //Dt 5 sont également considérés comme des "décalogues". Voir E. Auerbach, "Das Zehngebot - Allgemeine Gesetzes-Form in der Bibel", VT 16 (1966) 255-276; Blenkinsopp, *The Pentateuch*, 198-209.

Le premier point est que les reconstructions d'un Décalogue primitif affirment par là, à l'unanimité, que la forme du texte du Décalogue que nous avons dans nos bibles (hébraïques, grecques, etc.) est un fruit d'une évolution textuelle. Le texte du Décalogue a été retouché. Des théologiens de tous bords, juifs et chrétiens, sont d'accord sur ce point. Ce qui les divise est de déterminer exactement quand, comment, pourquoi et par qui le texte a été retouché.

Le deuxième point, qui est la conséquence du premier, est que les différentes reconstructions ne sont d'accord ni sur le contenu exact de chaque commandement, ni sur l'ordre exact des commandements, ni sur le nombre exact des commandements, malgré le nombre "dix" (dans ce sens que ce ne sont pas toujours les mêmes commandements qui sont donnés).

Ces deux points montrent la complexité de la tâche, voire l'impasse de l'entreprise de reconstruction du "Décalogue primitif". Du coup, la question qui se pose est de savoir pourquoi continuer à reconstruire une forme primitive du Décalogue, finalement hors d'atteinte. Il nous semble préférable d'arrêter les reconstructions du Décalogue primitif, qui ne sont de toutes façons que des conjectures²⁵.

De notre point de vue, c'est uniquement dans la perspective d'un Décalogue dont la rédaction précède historiquement les autres codes qu'on peut parler de Décalogue primitif. Or ce fait n'est pas prouvé²⁶. Par contre, nous acceptons volontiers l'idée d'une forme primitive de telle ou telle loi prise isolément. Quant au Décalogue comme ensemble législatif, il existe probablement dans une forme déjà élargie²⁷.

Il faut donc faire la distinction entre telle loi dans sa possible forme primitive d'une part et le "Décalogue dans sa forme primitive" en tant que corpus de lois d'autre part, et dire que l'existence de ce deuxième ne peut être ni prouvée ni clairement justifiée.

²⁵ Stamm, Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, 20, nous semblent avoir raison lorsqu'ils signalent que sans nier l'existence du Décalogue dont la forme était différente de celle du Dt (considéré ici comme plus ancien), le Décalogue primitif ne sera jamais reconstruit de manière décisive.

²⁶ Weinfeld, "The Uniqueness of the Decalogue and its Place in Jewish Tradition", 3. Actuellement nombreux sont ceux qui considèrent le Décalogue comme un texte exilique ou post-exilique. Sur la liste des publications récentes qui vont dans ce sens (voir citation de Houtman, *Exodus*, vol. 3, 9), on peut encore ajouter M. Rose, 5. Mose, Teilband 2. 5. Mose 1-11 und 26-34, *Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus*, Zürcher Bibelkommentare, Zurich, 1991, 422. L'auteur traite du Décalogue en 421-434; Crüsemann, *The Torah*, 49.

²⁷ Amsler, "Les documents de la loi et la formation du Pentateuque", 256 (= Amsler, *Le Dernier et l'avant-dernier*, 174), dit "Je ne crois pas que le décalogue d'Ex 20 soit une liste ancienne, même sous forme primitive supposée brève ou régulière. Mais je constate que c'est à propos d'une liste comme celle du Décalogue que la tradition en vient un jour à parler d'un texte "écrit du doigt de Dieu" (Ex 31,18, cf. Dt 9,10)".

1.2.7. Que penser des collections primitives?

Je ne suis pas opposé au fait qu'il y ait eu des listes de lois comme celles que semblent citer Jérémie 7,9 (vol, meurtre, adultère, prêter de faux serments, brûler des offrandes à Baal, courir après d'autres dieux) et Os 4,2 (imprécation, tromperie, meurtre, vol, adultère). On n'a pas manqué de remarquer que ces dits prophétiques se rapprochent fort du Décalogue. Ceux qui tiennent à l'ancienneté du texte du Décalogue, comme Meir Weiss, estiment que ces textes prophétiques (plus Am 3,1-2)²⁸ reflètent le Décalogue, même s'ils suivent un ordre différent et s'éloignent linguistiquement des formulations du Pentateuque²⁹. Dans le sens contraire, d'autres comme Georg Fohrer estiment que la prédication d'Osée est la source des commandements VI-VIII du Décalogue³⁰.

Les grandes listes d'Ex 34,14-26³¹; Lv 19,2-18 qui sont parallèles au Décalogue ainsi que d'autres comme Lv 18,6-17; 20,2-21; Dt 27,15-26, Ez 18,5-9; Ps 15,2-15³², montrent que des listes des lois (écrites ou connues oralement) ont pu exister en dehors du texte biblique constitué. Pour Frank Crüsemann, Ex 34,11ss et Ex 21ss seraient les deux plus anciens documents de lois écrites en Israël au 9^e siècle av. JC³³.

²⁸ D'autres chercheurs, comme André Lemaire, ajoutent des passages venant pratiquement de toutes les parties de la Bible. Voir Lemaire "Le Décalogue: Essai d'histoire de la rédaction", 259-295.

²⁹ M. Weiss, "The Decalogue in Prophetic Literature", in B. Z. Segal, G. Levi (ed.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, 67-81. P.-M. Bogaert, "Loi(s) et alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie (Jr 31,31-37 TM; 38,31-37 LXX)", in C. Focant (ed.), *La loi dans l'un et l'autre Testament*, 81-92, estime que le texte court (G) fait référence au Décalogue, alors que le texte long (M) fait référence à tout le Pentateuque. Voir spécialement 91.

³⁰ G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (1949-1966), BZAW CXV, Berlin, 1969, 120-148. Voir spécialement 136-137. Les différents commentateurs d'Osée subordonnent le Décalogue au texte d'Osée et vice versa.

³¹ Certains voient le "décalogue" d'Ex 34 dans les v. 10-26. Voir le chapitre I: Autour du Décalogue, 29-45.

³² Les deux derniers passages d'Ez 18 et de Ps 15 sont proches des formulations du Livre des morts en Egypte par l'énumération de ce que le juste ne fait pas. Certaines de ces listes contiennent dix commandements ou elles sont considérées comme contenant dix commandements. Certains auteurs leur attribuent le vocable de "décalogue". Voir A. Lemaire "Le Décalogue: Essai d'histoire de la rédaction", spécialement la bibliographie de la note 2, 262.

³³ Crüsemann, *The Torah*, 366.

Certaines prescriptions connues dans le Décalogue ont pu exister ailleurs, cependant le Décalogue tel qu'il est dans nos bibles est un texte multiple et évolué, c'est-à-dire qui a été retravaillé et qui, de ce fait, ne peut faire partie tel quel de ces dites collections primitives³⁴.

2. Le Décalogue comme texte de compromis

2.1. Les données hébraïques d'Ex et de Dt

La première édition du Pentateuque en tant que Loi de Moïse est placée par une majorité d'exégètes et d'historiens à l'époque perse. Actuellement certains la placent encore plus tard à l'époque hellénistique³⁵. Les divergences au sein même du Pentateuque font que pour beaucoup, il reflète un document de compromis qui rassemble les grands courants théologiques du judaïsme post-exilique³⁶. Alors que certains expliquent la naissance du Pentateuque par une autorisation impériale perse de rassembler les traditions légales des peuples soumis à leur juridiction³⁷, d'autres l'expliquent par les

³⁴ D'une manière générale, Eugene Ulrich dit qu'en tenant compte de l'histoire de chaque livre, il n'est pas facile de retrouver le "texte original" de la Bible et que théologiquement ce n'est pas un bon but. Choisira-t-on une forme textuelle plus ancienne et moins riche ou l'inverse? Voir E. Ulrich, "The Bible in the Making: The Scriptures Found at Qumran", in P. W. Flint (ed.), *The Bible at Qumran, Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids, Michigan, 2001, 51-66. Voir spécialement 65-66.

³⁵ Nodet, *Essais sur les origines du judaïsme*, 152; B. Barc, *Les arpenteurs du temps, Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique*. Histoire du Texte biblique 5, Lausanne, 2000, 150-154. On peut également consulter les articles publiés dans A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, 3^e édition augmentée, Monde de la Bible 19, Genève, 2002 (première édition, 1989).

³⁶ Pour les différentes théories sur la rédaction du Pentateuque, voir les synthèses de T. Römer, "La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique", 18-55; A. de Pury, "Qohéleth et le canon des *Ketubim*", in M. Rose (ed.), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique*, Neuchâtel, 1999, 75-110. Voir spécialement 87; Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, 139-180, 263-321.

³⁷ F. Crüsemann, "Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale", in de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*, 339-360; Crüsemann, *The Torah*, 329-351; P. Frei, "Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich", in P. Frei, K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage, OBO 55, Fribourg/Suisse, Göttingen, 1996, 8-131; E. T. Mullen, *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations. A New Approach to the Formation of the Pentateuch*, Atlanta, Georgia, 1997, 315-325.

exigences internes à savoir la sauvegarde de l'identité d'un peuple précis³⁸. Dans les deux cas un compromis est nécessaire pour mettre ensemble les données textuelles qui, non seulement proviennent des milieux différents, mais encore ne s'accordent pas forcément au niveau de leur contenu et de leur orientation théologique.

La question qui se pose lorsqu'on tient compte du texte du Décalogue dans ses deux formes d'Ex et de Dt, est de savoir si ce texte ne peut effectivement pas refléter un "document de compromis" entre différents courants, disons au moins entre deux sources³⁹. En effet, les variantes quantitatives, en se limitant au texte de M, ne peuvent s'expliquer que par deux sources différentes. Le motif différent du commandement IV sur le sabbat ne peut subsister dans le Décalogue que si les deux sources sont bien établies, ou que les tenants de la première motivation trouvent un compromis en laissant la place à la seconde motivation dans le texte parallèle. Ceci peut également être le cas pour le premier verbe de ce même commandement (Observe et souviens-toi). Il faut ajouter éventuellement l'interversion entre la femme et la maison au commandement X.

Les différences "mineures" comme celles des formes syndétiques ou asyndétiques peuvent être dans le même cas, ou bien provenir d'une retouche nettement tardive dans l'un ou l'autre texte. Ce genre de retouche peut bien se baser sur d'autres raisons que ce que l'on peut imaginer dans le cadre d'un "compromis". Pour moi, la base la plus solide pour apprécier ce genre de variantes est l'attestation ou non d'autres témoins textuels anciens, là où nous avons leur témoignage. Cette considération exige de tenir également compte d'autres témoins que M.

2.2. *La Vorlage de G et le texte de ce dernier*

Du côté du substrat hébreu (*Vorlage*) du texte de G, on peut parler encore d'un certain compromis: l'harmonisation entre les données d'Ex et de Dt. Ce "compromis" est différent de ce que nous avons observé au niveau de la

³⁸ Voir A. R. Ceresko, *Introduction to the Old Testament. A Liberation Perspective*, New York, 1992, 248-253; Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, 309-325; T. Römer, "La formation du Pentateuque: histoire de la Recherche", in T. Römer, J.-D. Macchi, C. Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, 2004, 67-84; C. Nihan, T. Römer, "Le débat actuel sur la formation du Pentateuque", in Römer, Macchi, Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 85-113.

³⁹ Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, 241. Nombreux sont ceux qui placent la rédaction du Décalogue à l'époque exilique dans sa forme première du Dt. Voir Otto, "Die Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus", in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus*, 61-111. Voir 64.

rédaction du texte hébreu. On peut dire que le texte hébreu qui a servi de base de traduction de G contenait déjà une harmonisation accélérée et qu'il avait déjà fait des compromis en ajoutant au texte d'Ex les éléments qui se trouvaient en Dt, c'est-à-dire "ton boeuf et ton âne et tout...": commandement IV; "son champ": commandement X⁴⁰.

La situation se serait développée ainsi dans la *Vorlage* de G: Dans un premier temps, le texte d'Ex est harmonisé avec celui de Dt en empruntant les éléments de Dt qui complètent les listes des commandements IV et X, y compris l'interversion femme-maison. Les grandes différences, spécialement le verbe utilisé au début du commandement IV, sa motivation ainsi que la phrase "comme le Seigneur ton Dieu t'a ordonné" (commandements IV et V) sont laissées à chaque tradition. Ceci se comprend bien, parce que cette dernière phrase ne peut être placée en Ex, celui-ci étant supposé relater la première intervention de Dieu. Pour le verbe du début du commandement IV ainsi que sa motivation, l'unification d'Ex et Dt supposerait la suppression de l'un ou l'autre de leur contenu essentiel. Or si une telle audace a pu être observée au niveau du texte hébreu dans certains cas⁴¹, on ne peut pas en dire autant des traducteurs en grec⁴². On a d'ailleurs remarqué que certains copistes (reflétés par le ms B de G du côté grec et 4QDeut^a du côté hébreu) ont choisi d'harmoniser Ex et Dt en mettant leur contenu côte à côte.

Cette considération peut également expliquer pourquoi les commandements VII et VIII ne sont pas harmonisés dans le texte de G. En effet, chaque ordre des commandements VI-VIII (adultère-vol-meurtre en Ex, adultère-meurtre-vol en Dt) peut avoir son sens théologique ou exégétique qui fait partie de ce que nous venons d'appeler "le contenu essentiel". Dans ce cas c'est l'approche littéraire (et canonique?) qui influence la forme textuelle⁴³.

⁴⁰ Si le mot "son champ" avait été enlevé dans le texte hébreu d'Ex, comme le dit Weinfeld, Deuteronomy 1-11, 319, il a été rétabli dans la *Vorlage* de G (Ex) lors de l'harmonisation des données d'Ex et Dt. Autrement, on peut penser qu'il a été tardivement enlevé dans le texte qui a donné M (Ex).

⁴¹ Ici nous pensons par exemple à l'activité des Soferim qui se sont autorisés de changer (corriger) le texte biblique.

⁴² En principe les traducteurs en grec n'ont fait des omissions que lorsqu'ils considéraient les éléments omis comme superflus. Voir Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, 47-48. L'auteur donne des exemples en dehors du Pentateuque.

⁴³ Pour cette question des approches dans les commandements VI-VIII voir A. Schenker, "Comment l'histoire littéraire, canonique et textuelle coucourent toutes les trois dans la première phase de l'histoire du texte de la Bible. Les versions anciennes de la Bible comme reflets d'activités éditoriales officielles dans le texte hébreu avant le début de notre ère", in S. Barbaglia (ed.), *Il testo biblico in tensione tra fissità canonica e mobilità storica*, *Ricerca Storico Biblica* 1, Bologna, 2001, 87-94. Pour un cas en dehors du Décalogue voir B. Lemmelijn, "The So-Called "Major Expansions" in SamP,

On peut penser que dans un deuxième temps, le texte d'Ex sert de base pour retoucher le texte de Dt en ce qui concerne les éléments syndétiques et asyndétiques. Cependant en se basant sur d'autres témoins textuels (Sm et quelques écrits qumrâniens), on peut plutôt penser que ces éléments sont le résultat d'une retouche dans le proto-massorétique que la *Vorlage* de G ne connaissait pas. Le seul élément qui nous semble imputable à G est peut-être l'ajout de "et tout son bétail" dans le commandement X. Cet ajout aurait été une harmonisation venant du commandement IV où cette même expression suit les noms des animaux domestiques cités. La particularité de cette expression est qu'elle n'est attestée qu'en G.

On peut dire qu'en ce qui concerne le Décalogue, la *Vorlage* de G était beaucoup plus homogène que le texte qui a donné M.

2.3. Attestations des harmonisations

La description que nous faisons de l'activité de l'intervention dans la *Vorlage* de G ressemble fort à l'activité d'Origène pour la septante hexaplaire⁴⁴. Origène a fait des variantes quantitatives, en ajoutant plutôt qu'en omettant un texte par respect pour les traditions⁴⁵. Cependant aucun témoignage ne parle de manière explicite d'éléments du Décalogue (harmonisation entre Ex et Dt) comme résultant d'activités recensionnelles d'Origène ou d'autres avant lui. Dans sa contribution sur l'activité d'Origène, Wevers ne cite pas le Décalogue. Ceci ne dit pas non plus que ces activités n'ont pas existé, mais simplement qu'on n'en a pas la preuve formelle.

4QpaleoExod^m and 4QExod^j of Exod 7:14-11:10: On the Edge between Textual Criticism and Literary Criticism", in B. A. Taylor (ed.), X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Oslo 1998, Atlanta, 2001, 429-439. D'une manière générale, voir D. Barthélemy, "Enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire dans les relations entre la Septante et le Texte Massorétique. Modifications dans la manière de concevoir les relations existant entre le LXX et le TM, depuis J. Morin jusqu'à E. Tov", 161-183.

⁴⁴ Origène explique son entreprise dans son Commentaire sur Matthieu 15,14. Voir également J. W. Wevers, "Pre-Origen Recensional Activity in the Greek Exodus" in D. Fraenkel, U. Quast, J. W. Wevers (eds.), Studien zur Septuaginta-Robert Hanhart zu Ehren Aus Anlass seines 65. Geburtstages, MSU XX, Göttingen, 1990, 121-139. Voir spécialement 125-126. Voir également Harl, Dorival, Munnich, La Bible grecque des Septante, 165; G. Dorival "Origène, témoin des textes de l'Ancien Testament", in J. M. Auwers, A. Wénin (eds.), Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert, BETL CXLIV, Leuven, 1999, 351-366.

⁴⁵ Voir également O. Munnich, "Les hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque", in G. Dorival, A. Le Boulluc (eds.), Origeniana Sexta, Origène et la Bible/ Origen and the Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chanilly 30 août- 3 septembre 1993, BETL CXVIII, Leuven, 1995, 167-185.

Par contre la comparaison entre le texte de G et un certain nombre limité de textes de Qumrân nous montre que ces derniers sont des témoins suffisants et incontournables de l'état du texte hébreu du Décalogue déjà harmonisé longtemps avant Origène⁴⁶. Ceci a été observé surtout dans les textes "mixtes" comme PapNash, 4QDeut^a, 4Qphyl G, 4QMez A, etc.

Dans ce cas, la question qui se poserait est de savoir si les réviseurs de G ont harmonisé Ex et Dt ou si cette harmonisation se trouvait déjà dans le substrat hébreu. Si l'on ne peut pas affirmer que toutes les "harmonisations" entre G (Ex) et G (Dt) proviennent de la *Vorlage* hébraïque, on ne peut pas non plus nier la présence des harmonisations dans cette même *Vorlage*. Olivier Munnich signale à juste titre que "les découvertes de Qumrân ont résolu une énigme: on sait maintenant que le grec, lorsqu'il s'écarte du TM, n'invente pas"⁴⁷. A part les harmonisations "horizontales" (reprise des éléments du texte parallèle, ex: "son boeuf et son âne" au commandement IV) entre Ex et Dt, on peut parler d'harmonisations "verticales" (reprise des éléments qui se trouvent dans un autre passage, ex: "et tout son bétail" au commandement X, dans G, repris du commandement IV).

Si des harmonisations dans le substrat hébreu de G sont acceptées, il faut également accepter que ce texte hébreu était le résultat d'une évolution après sa séparation d'avec les ancêtres de Sm et M⁴⁸.

2.4. La différence n'est pas choquante pour G

Le texte de G arrive après le compromis. Il ne fait qu'hériter d'un texte qui est tel qu'il est, auquel il ne tentera pas de donner un visage différent⁴⁹. Pour

⁴⁶ Des remarques plus ou moins similaires ont été faites par Ziegler en étudiant les arrangements de phrases en Esaïe. Voir J. Ziegler (ed.), *Isaias, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate, Societatis Litterarum Göttingensis*, vol. XIV, Göttingen, 1939, 72.73. S. Talmon le soutient. Voir Talmon, "The Textual Study of the Bible - A New Outlook", 374. Voir également J. W. Wevers, "Text History and Text Criticism of the Septuagint", *Congress Volume Göttingen 1977*, VTS XXIX, Leiden, 1978, 392-402.

⁴⁷ Voir Harl, Dorival, Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 190.

⁴⁸ Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran*, 256, dit que la tradition de G fut la première à être séparée du groupe de Sm, M, Q^m (=4QpaleoExod^m). Ce texte a pu évoluer (en Egypte, comme le pense Cross, ou en Palestine) dans le sens des harmonisations quantitatives entre les textes d'Ex et de Dt.

⁴⁹ On sait que pour un bon nombre de chercheurs, le texte de G est une traduction fidèle à son modèle. Dans certains livres elle est même littérale, presque mot à mot. De ce fait les traducteurs n'entendaient que rendre le texte hébreu. Pour les études récentes en dehors du Décalogue, voir J. Joosten, "Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de la version grecque", *RTP* 132, 2000, 31-46.

les traducteurs de G, le texte du Décalogue (comme du Pentateuque en général) jouissait déjà d'une autorité dans sa forme (ou ses formes), puisqu'ils entendaient traduire la Torah de Moïse. Dès lors, les éventuels changements volontaires dans G seraient à comprendre plutôt comme linguistiques que théologiques⁵⁰. Il s'agira de rendre en grec les mots, expressions ou pensées hébraïques de façon qu'un hellénophone puisse bien les comprendre. On peut citer un exemple où en G le mot אֱלֹהִים (dieu) du M est rendu par différents mots comme θεοι (dieux) ou ἄγγελοι (anges)⁵¹; le mot מֶלֶךְ (roi) est rendu par βασιλευς mais aussi par ἀρχων⁵², etc. D'autres aspects ont dû jouer un rôle comme l'influence que les premières occurrences d'un mot hébreu pouvaient avoir sur le reste des occurrences de ce même mot dans des contextes où il pourrait être rendu autrement⁵³. Cependant, nous ne nous étalons pas sur ce

L'auteur conclut: "Aucun des livres de la Septante - on ne fera d'exception que pour le livre d'Esther - ne permet d'établir que le traducteur introduit de façon intentionnelle des notions théologiques dont il sait qu'elles sont absentes de la source". 41. Il aboutissait aux mêmes conclusion en étudiant Os 1,2 en J. Joosten "Osée 1,2. Texte hébreu et texte grec", *Revue des sciences religieuses* 73, 1999, 201-205. John William Wevers dit la même chose au sujet du livre des Nombres. J. W. Wevers, "The Balaam Narrative according to the Septuagint", in J.-M. Auwers, A. Wénin (eds.), *Lectures et relectures de la Bible*, 133-144.

Sur les littéralismes de G voir Harl, Dorival, Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 235-241. On ne peut cependant pas ignorer des voix discordantes comme celle d'Anneli Aejmelaeus qui dit que "the translator of Ex is one of the freest septuagintal translators", même si elle ajoute "he did not deliberately alter the information contained in his Vorlage". Voir A. Aejmelaeus, "What Can we Know about the Hebrew Vorlage of the Septuagint", 77-115. Voir spécialement 112. Pour d'autres livres voir N. Fernández Marcos, *L'histoire textuelle: Les livres historiques (Juges)*, in A. Schenker, P. Hugo (eds.) *Histoire du texte de l'Ancien Testament. L'histoire du texte de la Bible hébraïque à la lumière des recherches récentes*, (à paraître chez Labor et Fides, Genève); J. Cook, *The Septuagint of Proverbs - Jewish and/or Hellenistic Proverbs Concerning the Hellenistic colouring of LXX Proverbs*, VTS LXIX, Leiden, 1997; A. van der Kooij, *The Oracles of Tyre*; J. Cook, "The Septuagint of Genesis Text and/or Interpretation", in A. Wénin (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, BETL CLV, Leuven, 2001, 315-329.

⁵⁰ On trouve quelques aspects théologiques dans la traduction du texte de G au sujet de Dieu, Israël, Torah. Voir I. L. Seeligmann, "Problems and Perspectives in Modern Septuagint Research", *Textus* 15, Ed. E. Tov, Jerusalem, 1990, 169-232. Voir spécialement 223-227. Cependant ces aspects ne se trouvent pas dans le Décalogue.

⁵¹ Cfr Ps 8,6; 97(G 96),7; 138(G 137),1. Voir A. Schenker, "Götter und Engel im Septuaginta-Psalter. Text- und religionsgeschichtliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen", in E. Zenger (hrsg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und Theologische Aspekte*, Freiburg Basel Wien Barcelona Rom New York, 2001, 185-195.

⁵² Cfr. Dt 17,14-20.

⁵³ On peut citer l'exemple de ברית rendu par διαθήκη. Voir A. Schenker, "ΔΙΑΘΗΚΗ pour ברית. L'option de traduction de la LXX à la double lumière de droit successoral de l'Égypte ptolémaïque et du livre de la Genèse", in J.-M. Auwers, A. Wénin, *Lectures et*

genre de problématique qui ne concerne pas directement le Décalogue. Au niveau de ce dernier, on peut citer le mot “génération” que G cite explicitement au commandement II (Ex 20,5 // Dt 5,9), alors qu’il est seulement compris implicitement en hébreu sans être cité.

Il faut par contre signaler une difficulté qu’on ne peut ignorer: celle de distinguer entre lecture originelle et correction dans le texte de G. Ce problème difficile à résoudre invite à prendre en considération les variantes de G⁵⁴.

Une question qu’on peut se poser est celle de savoir si les traducteurs de G ont choisi le type de texte hébreu de base avant d’en faire une traduction, ou s’ils ont pris un texte qu’ils avaient simplement sous la main. Notre hypothèse soutient la deuxième option, parce que d’une manière ou d’une autre, les accusations contre le texte de G auraient porté également sur le choix des mss hébreux de base. Or nous n’avons aucune accusation de ce type dans les traditions sur l’appréciation de G⁵⁵. Et à notre connaissance, nous n’avons pas de témoignage suffisant au sujet d’un éventuel choix de mss pour ceux qui ont servi de traduction pour G. Il n’est pas facile de trancher à propos des paragraphes 29 et 30 de la lettre d’Aristée. En effet, ces paragraphes feraient allusion, soit aux mauvais exemplaires hébreux qui circulaient en Egypte, aux mauvais exemplaires grecs ou encore aux traductions orales⁵⁶.

3. Les formes du Décalogue résultent-elles d’un travail d’édition?

3.1. La situation du Décalogue et les autres textes bibliques

La comparaison entre M et G pour le texte du livre des Rois dans le cadre de la Biblia Hebraica Quinta (BHQ) a amené récemment Adrian Schenker à parler de deux éditions hébraïques, en tout cas pour 1R 2-14, “édition de TM corrigeant le modèle hébreu de LXX à l’époque hasmonéenne”⁵⁷. Schenker

Relectures de la Bible, 125-131; Tov, “The Impact of the Septuagint Translation of the Torah on the Translation of the Other Books”, 183-194. L’auteur donne toute une liste d’exemples illustrant l’état de la question dans la Bible.

⁵⁴ Voir encore Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint*, 39-56.

⁵⁵ Cette hypothèse renforce encore la théorie de Cross sur les textes locaux, G étant un texte qui a évolué en Egypte.

⁵⁶ Voir les opinions des uns et des autres dans Pelletiers, *Lettre d’Aristée à Philocrate*, 118-20, note 3; Harl, Dorival, Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 51-54; A. Paul, *Le judaïsme ancien et la Bible*, Paris, 1987, 65-72.

⁵⁷ A. Schenker, *Septante et Texte Massorétique dans l’histoire la plus ancienne du texte de 1R 2-14*, *Cahiers de la Revue Biblique* 48, Paris, 2000. Pour comprendre la démarche et

fait remarquer qu'il y a des conclusions pratiquement analogues pour les études comparatives sur Esdras-Néhémie, Jérémie, Ezéchiel et Exode 25-31,35-40⁵⁸. Dans un article récemment publié dans *Ricerche Storico Bibliche* 1, il synthétise son argumentation sur la pluralité d'éditions du texte hébreu⁵⁹.

Avec une plus large bibliographie, Emmanuel Tov relève les remarques similaires faites par lui-même ou par d'autres auteurs au sujet de différents livres dans cet ordre: Jérémie, Josué, Ezéchiel, Proverbes, Genèse, Rois, Esther, Exode 35-40 et Néhémie 11 et 12⁶⁰.

la démonstration du propos de l'auteur, on lira tout le livre. Cependant pour les conclusions touchant la question historique de la forme des deux textes TM et LXX, voir les chapitres 16 et 17, 142-159.

- 58 Schenker, *Septante et Texte Massorétique*, 158. Les études auxquelles Schenker fait allusion sont nombreuses, ici nous ne donnons que quelques exemples: Pour Exode 25-31, 35-40: P.-M. Bogaert, "L'importance de la Septante et du "Monacensis" de la *Vetus Latina* pour l'exégèse du livre de l'Exode (chap. 35-40)", 399-428. Pour Jérémie: Y. Goldman, *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, OBO 118, Fribourg-Suisse, Göttingen, 1992; P.-M. Bogaert, "Le livre de Jérémie en perspective: Les deux rédactions antiques selon les travaux en cours", *RB* 101 (1994) 363-406. Pour le texte de Jer 31, Bernard Renaud, contrairement à Bogaert, dit que c'est la LXX qui a remanié le TM en procédant à "une réorganisation du texte plus originale". Voir B. Renaud, "L'oracle de la nouvelle alliance. A propos des divergences entre le texte hébreu (Jr 31,31-34) et le texte grec (38,31-34)", in J.-M. Auwers, A. Wénin (eds.), *Lectures et relectures de la Bible*, 85-98; H.-J. Stipp, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, OBO 136, Freiburg-Schweiz, Göttingen, 1994; Les contributions publiées dans A. H. W. Curtis, T. Römer, *The Book of Jeremiah and Its Reception, Le livre de Jérémie et sa réception*, BETL CXXVII, Leuven, 1997. On peut citer particulièrement l'article de P. Piovanelli, "JrB 33,14-26, ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne", 255-276. Pour Ezéchiel: J. Lust, "Ezechiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript", *CBQ* 43 (1981) 517-533. Pour Esdras-Néhémie: A. Schenker, "La Relation d'Esdras A' au texte massorétique d'Esdras-Néhémie", in G. J. Norton, S. Pisano (eds.), *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday*, OBO 109, Freiburg Schweiz, Göttingen, 1991, 218-248; D. Böhler, *Die heilige Stadt in Esdras a und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, OBO 158, Freiburg-Schweiz, Göttingen, 1997; Z. Talshir, "Esra-Nehemiah and First Esdras: Diagnostic of a Relationship between Two Recensions", *Bib* 81 (2002) 566-573.

- 59 Schenker, "Comment l'histoire littéraire..." 87-94.

- 60 Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research. Revised and Enlarged Second Edition*, 237-263. Le même auteur avait développé ces remarques dans différents articles disponibles maintenant dans un même volume: Tov, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*. Voir spécialement les articles regroupés dans la cinquième partie: *The Septuagint and the Literary Criticism of the Hebrew Bible*, 315-455.

Sur la forme longue de Jérémie attestée par 4QJer^a ainsi que la forme courte attestée par 4QJer^b, voir E. Tov, "Some Aspects on the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah", in P.-M. Bogaert (ed.), *Le livre de Jérémie, le prophète et son milieu*, les

A cette liste, il faut encore ajouter d'autres passages comme celui de Nombres 6,1-21 signalé par Gilles Dorival qui conclut à la présence de deux rédactions différentes entre M et G⁶¹. On peut d'ailleurs penser la même chose en observant certains passages des livres des Juges⁶², de Samuel⁶³, etc.⁶⁴

Pour un certain nombre de cas Roberts parle de "manipulations rédactionnelles et éditoriales du texte"⁶⁵ et il fait remarquer que la comparaison avec les textes de G montre qu'il y a eu des interventions sur le texte hébreu avant et après cette traduction. Il conclut que M est une recension parmi d'autres recensions anciennes⁶⁶. Il n'est d'ailleurs pas le seul à parler ainsi⁶⁷.

Ce genre de remarques a déjà été faite par d'autres exégètes et historiens du texte de l'AT⁶⁸. Actuellement, il n'est plus à établir que le modèle hébreu de G était, en quelques endroits, différent du texte contenu dans M.

oracles et leur transmission, BETL LIV, Leuven, 1981, 145-167. Voir aussi E. Tov, "The Jeremiah Scrolls from Qumran Cave 4", *RevQ* 14 (1989-1990) 189-206; Bogaert, "De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie", 168-173; Bogaert, "Les mécanismes rédactionnels en Jér 10,1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments", 222-238. Pour une large vue bibliographique voir l'appendice de la nouvelle édition du même livre mise à jour par P. -M. Bogaert, 1997, 411-445.

⁶¹ Dorival, "Le Pentateuque grec de la Septante", 114-116. Dorival conclut que "la Bible grecque correspond ici à un judaïsme moins institutionnel, moins juridique". Ne peut-on pas aller plus loin pour dire qu'en cet endroit le modèle hébreu de G présentait par conséquent un texte moins retouché et donc plus ancien?

⁶² Voir I. Himbaza, "Retour sur Juges 7,5-6", *RB* 108 (2001) 26-36.

⁶³ D. Barthélemy, D. W. Gooding, J. Lust, E. Tov, *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture*, OBO 73 Fribourg Suisse, Göttingen, 1986.

⁶⁴ Olivier Munnich donne les écarts principaux entre M et G livre par livre en Harl, Dorival, Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 173-182.

⁶⁵ Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, 16ss

⁶⁶ Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, 19. Voir également les articles publiés dans A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*. Pour le livre de Daniel qui n'avait pas été cité jusqu'ici, Voir O. Munnich, "Texte massorétique et Septante dans le livre de Daniel", 93-120. Il conclut que c'est M qui a retouché la Vorlage de G (origénien).

⁶⁷ Voir Freedman, "Pentateuch", in J. R. Huddleston (ed.), *Divine Commitment and Human Obligation. Selected Writings of David Noel Freedman, Volume One: History and Religion*, 99-132. Voir spécialement 101-102; B. Albrektson, "Reflections on the Emergence of a Standard Text of the Hebrew Bible", *Congress Volume Göttingen 1977*, VTS XXIX, Leiden, 1978, 49-65.

⁶⁸ On peut encore signaler Fernández Marcos, *Scribes and Translators*, 10-11.

Vu les différences textuelles qu'on a constatées également entre M et G dans le texte du Décalogue, la question est donc de savoir si l'on peut déceler également un travail d'édition, si l'on peut établir une antériorité d'un texte sur l'autre et si l'on peut assigner une date à chacun d'eux.

La tâche du chercheur n'est pas facile, parce que le jugement des variantes entre M et G est compliqué par l'existence de deux versions contenant déjà des différences dans une même tradition textuelle. Cet état de faits montre que les données textuelles du Décalogue contenaient déjà des divergences, en dehors des considérations de "traductions", d'"harmonisation", d'"erreurs" ou de "changements intentionnels", etc.⁶⁹ G a donc hérité d'un texte hébreu divergeant en son sein (Ex et Dt) et contenant très probablement des différences avec celui qui deviendra M.

Cette considération faite, l'observation des divergences entre les formes actuelles de M et de G ne nous permettent pas de déceler un travail d'édition qui aurait eu pour but des corrections théologiques comme c'est le cas par exemple pour les Tiquné Soferim⁷⁰. Par contre, nous pouvons bien imaginer qu'il y ait eu des corrections et retouches textuelles d'autres types que théologique, en vue de la standardisation du texte par exemple.

En effet, comme nous l'avons déjà signalé, le monde juif a conservé la tradition des trois manuscrits du temple qui existaient avec des contenus différents. Les sages ont alors choisi de les comparer et de retenir les leçons majoritaires pour n'en faire qu'un seul manuscrit normatif⁷¹. On peut encore signaler le passage du bPessaḥim 112a où Rabbi Akiba demande qu'on

⁶⁹ En ce qui concerne le texte hébreu et ses éventuelles formes plus anciennes et moins anciennes, voir la synthèse de Hossfeld, *Der Dekalog*, 21-162. Il faut rappeler que Hossfeld ne représente qu'un point de vue, certains auteurs ayant un point de vue complètement opposé, comme A. Graupner, "Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dt 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld." *ZAW* 99 (1987) 308-329. Voir également C. Levin, "Der Dekalog am Sinai", *VT* 35 (1985) 165-191.

⁷⁰ Ici nous ne nous limitons pas seulement aux dix-huit cas transmis par la tradition, dont certains sont d'ailleurs discutables, mais aussi aux autres cas plausibles qu'on pourrait déceler en dehors de cette liste. Voir Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, 347-463; D. Barthélemy, "Les Tiquné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament", *Congress Volume Bonn 1962*, VTS IX, Leiden, 1963, 285-304; W. McKane, "Observations on the tikḡnê sôperîm", in M. Black, W. A. Smalley (eds.), *On Language, Culture, and Religion: in Honor of Eugene A. Nida*, *Approaches to Semiotics* 56, The Hague, Paris, 1974, 53-77; C. McCarthy, *The Tiqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*, OBO 36, Fribourg/Suisse, Göttingen, 1981; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1986, 66-74; Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 64-67.

⁷¹ Voir Talmon, "The Three Scrolls of the Law that Were Found in the Temple Court", et plus haut dans ce même chapitre.

enseigne aux enfants à partir du manuscrit corrigé. Ces indications laissent entendre qu'il y a des manuscrits retouchés⁷². Cependant ce type de retouches est difficilement décelable sans conjectures, parce qu'on ne peut pas déterminer tout ce qui a été pris, ajouté, modifié ou simplement laissé de côté.

Il est d'ailleurs significatif que sur le point précis des retouches intentionnelles à motif théologique, la plupart de chercheurs de la critique textuelle et d'histoire du texte de l'AT ne citent presque jamais le texte du Décalogue⁷³, alors que les autres textes d'Ex et Dt ou du Pentateuque en général sont abondamment cités. L'histoire de ces textes reflète visiblement plusieurs retouches à motif théologique, alors que pour le Décalogue il n'y a pas de preuves tangibles pour ce type de retouches⁷⁴.

Si dans les récits historiques on peut déceler plus facilement les retouches et leur raison d'être, cette entreprise nous semble plus difficile dans un code législatif court comme le Décalogue⁷⁵.

3.2. Premières constations

Au sein même du Décalogue, les variantes entre M et G sont nombreuses. Les méandres de l'histoire (rédaction, théologie, traduction, corrections, erreurs, etc.) ont certainement joué un rôle dans l'état actuel de nombreuses variantes que nous avons entre les deux textes. Cependant, les analyses de différentes variantes que nous connaissons ne nous autorisent pas à affirmer que celles-ci soient dues aux effets de la traduction de G, à partir d'un texte

⁷² Ce type de retouches a donc pu être fait par les pharisiens. En effet d'un côté on sait que les pharisiens tenaient à ne pas changer le texte biblique, d'autre part on voit que l'unification du texte est effectuée sous leur responsabilité puisqu'ils avaient supplanté les sadducéens. Si nous avions Rabbi Akiba devant nous, nous lui demanderions sur quelle base ces manuscrits ont été corrigés.

⁷³ Voir Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*; Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint*; Nodet, *Le Pentateuque de Flavius Josèphe*; Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*. Il faut ajouter que les différences entre les écoles tiberiennes de Ben Asher et de Ben Naphtali ne concernent pas le texte du Décalogue. Voir L. Lipschuetz, כרחב אלכלף אלדי בין אלמעלמין בן אשר ובן נפתלי, *Textus* 2, Ed. C. Rabin, Jerusalem, 1962, 1-57 (partie en hébreu); L. Lipschuetz, *Supplément "Mishaël ben Uzziel's Treatise on the Differences Between Ben Asher and Ben Naphtali"*, *Textus* 2, 58 (partie en hébreu). Au niveau de la vocalisation, Kahle, *Masoreten des Westens* II, 62*-63* parle d'une ga'ya (= meteg) qui aurait figuré, dans un premier temps, dans le texte de Ben Asher en Ex 20,3 pour le premier yod (י) de לא יראה.

⁷⁴ Même les retouches connues par le Talmud comme ayant été effectuées par les Soferim ne concernent pas le Décalogue, alors qu'elles se trouvent dans toutes les parties de la Bible hébraïque. Voir Talmud Babli, *Nedarim* 37b-38a.

⁷⁵ Ce point est étayé plus loin.

identique au proto-massorétique. Lors de la traduction de G, le manuscrit hébreu utilisé était différent de M que nous connaissons.

En effet, à partir de l'observation du texte du Décalogue de M et de G, on peut penser, comme cela est le cas pour beaucoup d'autres textes, à deux éditions hébraïques, celle qui est à la base de G d'un côté et de M de l'autre. Les témoins anciens attestent bien l'un comme l'autre texte, en ce que chacun a de particulier. S'il fallait chercher un texte unique à l'origine, il faudrait le chercher plus loin en amont de ces deux témoins textuels⁷⁶.

La particularité du Décalogue, peut-être parce que c'est un texte législatif court, tient à ce qu'à notre avis, d'un côté, on ne peut pas déceler un travail d'édition et de correction à motif théologique ou exégétique précis. Nous reconnaissons volontiers qu'un tel travail a pu se faire au sein de la tradition hébraïque, mais ceci avant la traduction de G ce qui explique leur différence. Dans l'état actuel de nos recherches, nous ne voyons aucun fil rouge théologique qui aurait motivé les corrections de M après que G ait été traduit. De l'autre côté, il nous est difficile d'imaginer que les traducteurs de G aient pris l'initiative de s'écarter autant s'ils avaient le même texte que M. Le chapitre précédant sur l'étude des variantes a montré la complexité de la recherche d'une logique d'ensemble qui explique l'état de toutes les variantes⁷⁷. Comme nous l'avons déjà signalé, la recherche de ce fil rouge (peut-être simplement inexistant) est compliquée par la présence des différences au sein d'une même tradition dans laquelle le texte d'Ex ne s'accorde pas toujours avec celui de Dt. Les corrections textuelles ont probablement été motivées par d'autres raisons que le seul motif théologique avancé par tel ou tel auteur moderne.

Dans ce paragraphe, nous entendons écarter une hypothèse qui verrait un même texte hébreu à l'époque de la traduction de G et qui expliquerait les différences entre M et G, soit par l'initiative des traducteurs en grec, soit par les retouches théologiques ou exégétiques en M. Lorsqu'il est question du texte du Décalogue en M et en G ou plutôt du substrat de celui-ci, il faut donc parler de deux textes parallèles légèrement différents déjà avant la traduction de G.

La question soulevée par Adrian Schenker ces dernières années est celle l'ordre des commandements VI-VIII. Schenker parle de deux éditions que reflètent l'ordre de M et des témoins qumrâniens d'une part et G et PapNash d'autre part (Philon dépend de G). Il est bien possible que cette différence soit due à deux éditions différentes. Alors que M a un ordre unifié entre Ex et Dt, G a deux ordres différents entre eux, et différents de celui de M. En suivant le principe de la *lectio difficilior*⁷⁸, on peut avancer l'hypothèse que

⁷⁶ Je reviens plus loin sur cette question.

⁷⁷ Voir encore plus loin dans le point suivant.

⁷⁸ Aussi faut-il tenir compte d'autres paramètres comme l'histoire de la transmission du texte de la *Vorlage* de G dont nous n'avons pas toutes les données.

le fait d'avoir le même ordre en Ex et Dt est le résultat d'une retouche éditoriale ultérieure en M⁷⁹. Cependant, il n'y a pas de base solide pour dire que ce même ordre est moins ancien que ceux que nous avons en G⁸⁰. En effet, cet ordre de M n'est même pas connu en G et celui-ci ne représente pas toute la tradition textuelle.

3.3. *Peut-on aller plus loin en considérant le caractère législatif du Décalogue?*

Le Décalogue est un texte législatif, il ne s'agit pas d'un récit historique. Or si la loi vise la réglementation du comportement de l'homme, les codifications législatives chercheront en même temps à être précises et à couvrir toutes les situations possibles. Ceci se voit bien dans plusieurs codes de lois du Pentateuque⁸¹. Le vocabulaire pourrait être soit global pour couvrir tout, ou bien très limité pour insister sur un cas particulier et précis. Pour donner un exemple, dans le premier cas d'une formulation de loi générale on parlera d'une loi régissant le "bétail", alors que dans le second cas d'une loi particulière, on précisera qu'il s'agit bien du "boeuf", "âne", "bouc", "agneau" en précisant pour ce dernier qu'il est "d'une année", etc.

Dans le Décalogue, les deux manières de réglementation se côtoient. Exemple: Le commandement VIII: "Tu ne voleras pas". Ce commandement ne précise pas ce qu'il ne faut pas voler⁸²; alors que le commandement IV qui parle du repos sabbatique, précise dans les détails qui doit se reposer, et le

⁷⁹ C'est également ce que pensait André Lemaire. Voir Lemaire "Le Décalogue: Essai d'histoire de la rédaction", 287.

⁸⁰ Schenker, "Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs"; A. Schenker, "Comment l'histoire littéraire...".

⁸¹ E. Otto, "Kodifizierung und Kanonisierung von Rechtssätzen in Keilschriftlichen und Biblischen Rechtssammlungen", in E. Lévy (ed.), *La codification des lois dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 27-29 novembre 1997*, Paris, 2000, 77-124. L'auteur dit que la particularité des collections de lois bibliques est qu'elles sont utilisées pour concrétiser la révélation divine.

⁸² D'où les tentatives, qu'on a observées dans l'histoire, de limiter la compréhension de ce commandement au rapt de personnes et non au vol de leurs biens. Voir H. S. Horowitz, I. A. Rabin (eds.), *מכילתא דרבי ישמעאל* (Mechilta d'Rabbi Yismael), Yitro, Masekta Debahodesh 8, 232-233. Ce passage dit que le commandement VIII s'applique à celui qui vole un homme et que Lv 19,11 s'applique au vol de l'argent. Voir également J. Winter, A. Wünsche (trad.), *Mechilta, Ein tannaitische Midrash zu Exodus, Erstmalig ins Deutsche übersetzt und erläutert*, Hildesheim-Zürich-New York, 1990, 219-220; A. Alt, "Das Verbot des Diebstahls im Dekalog", *Kleine Schriften zur Geschichte des Volks Israel*, Band 1, München, 1968, 333-340; J. J. Stamm, *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Bern, Stuttgart, 1962, 55-59. Voir également la traduction anglaise augmentée: Stamm, Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, 101-107.

commandement X qui interdit la convoitise, précise ce qu'il ne faut pas convoiter⁸³.

C'est justement dans des commandements de cette deuxième catégorie, ceux qui précisent expressément les éléments en détail, qu'il peut y avoir quelques difficultés. En effet pour contourner la loi, quelqu'un pourrait tenter de trouver un élément qui n'est pas concerné parce qu'il n'est pas expressément cité⁸⁴. C'est dans cette logique qu'on amendera la loi, soit pour ajouter un élément manquant, soit pour utiliser un terme général qui couvre le plus de champs d'application possible. Dans ce deuxième cas, on comprend que les éléments de détail peuvent devenir inutiles et peuvent être simplement supprimés.

Pour cette question, ce sont les commandements IV et X qui attirent particulièrement notre attention. En observant globalement les textes de M et de G, nous remarquons que les éléments de ces deux commandements ne sont pas exactement les mêmes. La question est donc de savoir si les différences que nous avons entre les deux traditions peuvent s'expliquer par "les amendements de loi"⁸⁵.

Si nous suivions l'hypothèse selon laquelle la forme finale de M (Ex) est postérieure à celle de M (Dt), nous dirions que les rédacteurs de M (Ex) ont enlevé "ton boeuf et ton âne" en IV: Ex 20,10, estimant que le "bétail" suffit. L'omission de la conjonction de coordination avant le "serviteur" étant faite avant la traduction de G. Ils auraient mis "la maison" avant la femme en X: Ex 20,17, comprenant cette première comme plus large: descendance,

⁸³ Il faut remarquer que la première partie du commandement IV est aussi globale parce qu'elle ne précise pas non plus quel genre de travail il ne faut pas faire, ce qui laisse entendre que c'est n'importe quel travail (כל־מלאכה).

⁸⁴ On a vu par exemple que les écrits juifs (Talmud Babli Yebamoth 3a, Kerithoth 5a, Sanhedrin 75b) ont dû affirmer qu'en Lv 18 la fille est contenue dans la liste de ceux qui sont concernés par des relations incestueuses, même si le texte biblique ne la nomme pas expressément. Moshe Ben Maimon (Maïmonide) dans sa Mishne Torah, Sefer Hamitzvot, identifie cette interdiction comme le commandement négatif 336 des commandements de la Torah. Pour une discussion récente allant dans ce sens, voir J. Joosten, "La non-mention de la fille en Lévitique 18. Essai de la rhétorique du Code de Sainteté", ETR 75 (2000) 415-420. Pour une opinion inverse voir S. Lafont, Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien, OBO 165, Fribourg Suisse, Göttingen, 1999, 181-184.

⁸⁵ Tout en sachant qu'il y a d'innombrables raisons qui peuvent amener à l'amendement d'une loi.

La question de la femme qui n'est pas citée dans la liste de ceux qui doivent se reposer le jour du sabbat (commandement IV) est aussi connue, mais elle n'entre pas dans la considération de la forme textuelle de M ou de G. Voir A. Schenker, "Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog", Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 32 (1985) 323-341. (= Schenker, Text und Sinn im Alten Testament, 187-205).

lignée (plus que maisonnée, encore moins le bâtiment)⁸⁶. Ils auraient ensuite enlevé le champ, cité avant les humains (serviteur et servante), et n'auraient pas trouvé nécessaire de mettre ce mot ailleurs, vu que l'expression "et tout ce qui est à ton prochain" peut également le contenir.

Dans cette hypothèse, on peut dire que, légalement parlant, la version de M (Ex) telle qu'elle se présente ne perd rien par rapport à M (Dt). La loi n'est donc pas changée⁸⁷.

Or, il est important de rappeler que le texte de G (Ex,Dt) connaît la forme de M (Ex) avec lequel il s'accorde dans certains cas, alors que dans d'autres il s'accorde avec M (Dt).

Dans l'hypothèse contraire où la forme de M (Dt) serait postérieure à celle de M (Ex), les "plus" (mots entiers) que ce premier partage avec G (Ex,Dt) signifieraient que ce dernier est encore plus tardif. On verrait une progression des corrections d'abord dans M (Ex) et puis dans M (Dt) et passant ensuite par G (Dt) qui influencerait enfin G (Ex). C'est ce que, dans un premier temps, pourrait suggérer le tableau F sauf le cas de IV: Ex 20,11 où il serait difficilement explicable qu'on passe du "sabbat" en M au "septième jour" en G⁸⁸.

Cependant le tableau G plaide en défaveur de cette hypothèse puisque dans tous les cas de la catégorie de ce tableau, G (Ex,Dt) s'accorde avec M (Ex) contre M (Dt) sauf là où M (Ex) n'a rien. Or, même dans ces cas, G (Ex,Dt) ne s'accorde pas tout à fait avec M (Dt).

Mais, les tableaux G et P peuvent dire autre chose. Il est possible que les formes syndétiques, et une forme asyndétique, propres à M (Dt) qui sont tellement minoritaires parmi les témoins textuels, soient secondaires, et donc

⁸⁶ Le terme "maison" dans le sens de "lignée" se voit ailleurs dans la Bible comme en Ex 2,1; Nb 17,23; Za 12,12-13 où nous avons les termes "maison" et "femme" dans cet ordre; Ps 135,19-20; etc. Il est possible que l'ordre de la forme d'Ex soit influencé par la même conception que celle qui soutend le texte cité de Zacharie. Il faut d'ailleurs remarquer que ce verset a joué un grand rôle dans la justification de la séparation des hommes et des femmes lors des célébrations au Temple. Voir Talmud Babli, Sukkah 51b-52a, et Talmud Yerushalmi, Sukkah 55b (5,2).

⁸⁷ Cette position est partagée par Hossfeld, *Der Dekalog*, 46 pour le commandement IV: "Ton boeuf, ton âne" que nous avons en Dt 5,14, alors que ces éléments manquent en Ex 20,10.

⁸⁸ Bien sûr cette réflexion n'est valable que si la correction est considérée comme intentionnelle. Beaucoup de chercheurs disent que l'identification du "sabbat" et du "septième jour" est tardive. Voir Hossfeld, *Der Dekalog*, 251; J. Briend, art: "Sabbat", DBS 10, Paris, 1985, col. 1132-1170; G. Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath*, BET 21, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, 1988, 335. Le mouvement inverse serait donc plus logique. On voit d'ailleurs dans la suite de la discussion que le tableau F du chapitre V plaide fortement en faveur d'une autre hypothèse.

le fruit d'une retouche textuelle tardive. Cette retouche pourrait même être datée après la traduction de G (simplement une époque de référence), puisque les principaux autres témoins textuels anciens ne connaissent pas ces variantes de M (Dt) ou ne les attestent que très faiblement.

Dans le tableau H, le dernier cas du commandement X: Ex 20,17 //Dt 5,21 pourrait soutenir l'hypothèse de l'antériorité de M (Ex). Cependant les deux autres cas: V: Ex 20,12 // Dt 5,16 ainsi que VI-VIII: Ex 20,13-15 // Dt 5,17-19 s'opposent à cette hypothèse. Ces deux cas s'opposent d'ailleurs à la première hypothèse que nous avons signalée plus haut. Ils plaident plutôt en faveur d'une source différente. Le tableau I (sauf son dernier cas) plaide également en faveur de cette dernière hypothèse d'une source différente plutôt que celle de l'antériorité de M (Ex).

4. Le facteur "Septante" dans l'histoire du texte du Décalogue.

4.1. *Le Décalogue dans ses versions d'Ex et de Dt*

Les argumentations sur l'histoire de la formation du Décalogue présupposent au moins deux rédactions, une rédaction ancienne et une rédaction plus récente constituée principalement à partir de cette première⁸⁹. On a vu ces dernières années les chercheurs s'affronter sur le terrain du seul texte de M. Les principales bases de discussions sont les textes parallèles connus ailleurs dans la Bible, les conceptions théologiques d'époques différentes, ainsi que les sources rédactionnelles (P et Dtr)⁹⁰. Certains chercheurs soutiennent l'ancienneté de la version d'Ex, alors que d'autres soutiennent celle de Dt. Pour ceux qui soutiennent l'ancienneté d'Ex, on peut citer par exemple Weinfeld⁹¹, Levin⁹², Graupner⁹³, etc. Pour ceux qui soutiennent l'ancienneté

⁸⁹ Blum pense que la forme du Décalogue d'Ex vient de Dt parce qu'en Ex le Décalogue s'intègre mal au reste du texte qui l'entoure. Voir Blum, "Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition", in A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*, 271-295.

⁹⁰ Voir Schenker, "Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs", 145-159. (= Schenker, *Recht und Kult im Alten Testament*, 52-66). L'auteur donne un bon résumé de l'état de la question.

⁹¹ Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*.

⁹² C. Levin, *Der Dekalog am Sinai*, VT 35 (1985) 165-191.

⁹³ A. Graupner, "Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5", ZAW 99 (1987) 308-329; A. Graupner, "Vom Sinai zum Horeb oder vom Horeb zum Sinai? Zur Intention der Doppelüberlieferung des Dekalogs", in A. Graupner, H. Delkurt, A. B. Ernst (hrsg.), *Verbindungslinien. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 2000, 85-101.

de la version de Dt, on peut citer Hossfeld⁹⁴, Lohfink⁹⁵, Blum⁹⁶, Johnstone⁹⁷, etc. D'un côté, les uns évoquent le fait qu'Ex étant plus court que Dt ne peut être secondaire. En plus, disent-ils, Ex contient des éléments plus anciens comme "עד שקר" au lieu de "עד שוא" de Dt, et la place de la femme en Ex montre que celui-ci est plus ancien. De l'autre côté, on évoque le fait que la version d'Ex s'intègre mal au reste du texte qui l'entoure et qu'il contient un vocabulaire deutéronomique⁹⁸.

Dans cette partie, nous observons deux exemples d'études sérieuses qui vont exactement dans deux sens contraires. Le premier est le livre de Frank-Lothar Hossfeld sur le Décalogue⁹⁹, le deuxième est le commentaire de Moshe Weinfeld sur les onze premiers chapitres de Deutéronome¹⁰⁰. En grandes lignes ces livres se limitent au texte hébreu. Leurs études comparent les deux versions du Décalogue en Ex et en Dt et en tirent des conclusions textuelles et historiques. Il s'agira de voir si les conclusions tirées à partir du seul texte hébreu peuvent rester inébranlables lorsqu'on tient compte du texte grec ou si le texte grec ne peut pas venir en faveur ou en défaveur de telle ou telle argumentation. L'importance du facteur "Septante" dans cette étude est que par le texte de G nous avons en même temps une époque (en l'occurrence le 3^e siècle av. JC) et une forme textuelle qui s'y rattache (encore faut-il tenir compte des éventuelles corrections dans cette même forme textuelle).

Nous aurions pu prendre en considération tous les autres témoins textuels du Décalogue comme dans les chapitres précédents. Cependant, à ce niveau notre objectif n'est plus de démontrer la pertinence de ces témoins, mais de montrer les limites ou les lacunes de ceux qui ne tiennent compte que de la forme textuelle de M. Le texte de G suffira donc pour étayer ce sujet. Il faut

⁹⁴ Hossfeld, *Der Dekalog*.

⁹⁵ Lohfink, "Deutéronome et Pentateuque. Etat de la Recherche", 35-64. Voir spécialement 60-61.

⁹⁶ Blum, "Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition", 271-295, Voir également le débat, 297-300.

⁹⁷ Johnstone, *Chronicles and Exodus*, 168-197.

⁹⁸ Sur la question du langage deutéronomique, voir N. Lohfink, "Die These vom deuteronomistischen Dekaloganfang- ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik", in N. Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 8, Stuttgart, 1990, 363-378.

⁹⁹ Hossfeld, *Der Dekalog*; F. L. Hossfeld, "Zum synoptische Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs", in F. L. Hossfeld (hrsg.), *Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte*, Würzburg, 1989, 73-117.

¹⁰⁰ Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*.

rappeler, comme le dit Tov: "The LXX is the most important source for the recognition of Hebrew readings that differ from MT"¹⁰¹.

On peut dire beaucoup de choses au sujet des deux versions du Décalogue. Cependant, dans cette partie, nous nous limiterons aux résultats du tableau G du chapitre V. Ce tableau a révélé qu'au niveau de l'utilisation ou non des conjonctions de coordination *waw*, G (Ex, Dt) s'accorde parfaitement avec M (Ex), que ce dernier ait un moins ou un plus par rapport à M (Dt).

4.1.1. Hossfeld

Les conjonctions de coordination *waw* sont traitées dans le cadre des concepts de syndète, asyndète et polysyndète. Hossfeld fait remarquer que la polysyndète de la forme de Dt (les six cas où le Dt contient la conjonction de coordination *waw* en plus) est plus ancienne que l'asyndète de la forme d'Ex.

Dans les deux cas où c'est la forme d'Ex qui contient les conjonctions de coordination *waw* en plus, d'abord pour II: Ex 20,4 // Dt 5,8, Hossfeld voit une question d'interprétation. La forme d'Ex met plus de poids sur ce commandement en en faisant deux interdictions, alors que pour la forme de Dt les deux éléments sont dans une seule interdiction. Hossfeld donne donc la priorité à la forme de Dt (p. 24, 26). Ensuite il voit une lectio difficilior pour la forme de Dt en X: Ex 20,17b // Dt 5, 21b (p. 103) et conclut à son ancienneté face à la polysyndète de la forme d'Ex.

Hossfeld ne parle pas des conjonctions de coordination au début des commandements VII à X comme cas à part¹⁰². Ces conjonctions sont traitées globalement dans les concepts de polysyndète de Dt 5,17-21 contre l'asyndète d'Ex 20,2-17, ce qui ne permet pas de bien cerner son argumentation. En effet, on ne peut pas simplement parler d'asyndète pour la forme d'Ex puisqu'en X: Ex 20,17 // Dt 5,21 c'est Ex qui contient la polysyndète dans la deuxième partie du verset. Pour cette question il "vote" pour le fait que la forme d'Ex est secondaire (p. 143). D'ailleurs Hossfeld conclut que du texte de M (Ex) est secondaire pratiquement partout.

Vue les remarques que nous avons faites au sujet du mot וְשִׁוְרוּ (et son champ Ex 20,17 //Dt 5,21)¹⁰³ dont la forme de Dt est asyndétique, nous

¹⁰¹ E. Tov, "Some Thoughts on a Lexicon of the Septuagint", BIOSCS 9 (1976) 14-46. Nous citons cet article dans E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, VTS LXXII, Leiden, Boston, Köln, 1999, 95-108. Pour la citation voir 95.

¹⁰² On remarque d'ailleurs avec étonnement que les commandements VII: Ex 20,14 //Dt 5,18 ainsi que VIII: Ex 20,15 // Dt 5,19 ne sont jamais cités dans ce livre.

¹⁰³ Voir Chapitre IV sur l'Etude critique des témoins textuels, 163.

avons une vue divergente de celle de Hossfeld, en prônant l'ancienneté de la forme d'Ex.

A moins de se contenter de parler de l'époque d'"après l'exil", Hossfeld ne peut avancer une date satisfaisante pour les différentes retouches textuelles possibles. Le rapprochement avec le texte de G permet pourtant d'avancer une date probable de certaines retouches du texte hébreu, comme cela a été prouvé dans d'autres textes vétérotestamentaires. Il nous semblerait illusoire de penser que le texte du Décalogue n'a pas été retouché depuis la rédaction du Pentateuque supposée au retour de l'exil babylonien, ou même depuis la traduction de G au 3^e siècle av. JC¹⁰⁴.

4.1.2. Weinfeld

Dans son commentaire sur le Deutéronome, Moshe Weinfeld s'oppose catégoriquement à Hossfeld. Il conclut souvent que telle ou telle position de Hossfeld est "highly speculative". Pour Weinfeld la forme syndétique en II: Ex 20,4 est plus ancienne, celle de Dt 5,8 qui est asyndétique se comprend dans le cadre de l'idéologie deutéronomique et dans son style (p. 291).

Au sujet de la forme asyndétique על-שליש (sur la troisième [génération]) de M (Ex) par la rapport à la forme syndétique de Dt, Weinfeld dit que cette dernière forme ne peut pas servir de base pour une reconstruction historique. Il signale que cette forme n'est pas attestée à Qumrân ni dans beaucoup de versions (p. 297). Dire que cette forme n'est pas attestée à Qumrân n'est pas vrai, parce qu'elle se retrouve dans 4 phylactères: 4QPhyl G, 4QPhyl J, 4QPhyl L et 4QPhyl O. Le contenu de ces phylactères a été publié en DJD VI¹⁰⁵. Par contre, nous reconnaissons volontiers que M (Dt) n'est pas beaucoup soutenu par les témoins textuels et que pour ce mot il peut effectivement être secondaire.

Pour les différences du commandement IV, Weinfeld dit que l'auteur de Dt a changé le verbe זכור (souviens-toi) en שמור (garde) ainsi que le motif de la création en celui du souvenir de la sortie d'Egypte (p. 303). C'est sous l'influence d'Ex 23,12 que l'auteur de Dt a ajouté les mots "ton boeuf et ton âne", alors que Ex 20 n'utilise qu'un terme général.

Au commandement X c'est l'auteur de Dt qui a changé l'ordre "maison-femme" en "femme-maison" à cause de son idéal (p. 317-318).

¹⁰⁴ Pour une hypothèse sur ces retouches concernant M (Dt), voir Chapitre V, tableau P, 210-211.

¹⁰⁵ Pour la considération que nous accordons aux témoignages des phylactères, voir le chapitre II sur les Témoins textuels du Décalogue, 52-53.

Weinfeld explique enfin que le mot "son champ" ne figure pas en Ex puisque le mot "maison" se trouve avant "la femme" comme une rubrique à part (p. 319).

Weinfeld ne discute pas particulièrement des conjonctions de coordination *waw* (ו).

4.1.3. Observations

Ni Hossfeld ni Weinfeld ne tiennent véritablement compte du texte de G en ce qu'il a de particulier¹⁰⁶. Pour ces particularités on peut souligner:

- Le fait que les dites harmonisations de G s'accordent avec M (Ex) dans son utilisation ou non des conjonctions de coordination¹⁰⁷.
- Le fait que dans cette utilisation ou non des conjonctions de coordination, G s'accorde largement avec Sm¹⁰⁸.
- Le fait que G contienne des leçons complètement étrangères à celles de M que ce soit en Ex ou Dt, mais qui se trouvent attestées par les sources qumrâniennes, et samaritaines dans une moindre mesure¹⁰⁹.
- Le fait que G contienne des leçons propres, spécialement des plus par rapport à M, qui ne sont attestées nulle part ailleurs.

Or, la question de l'histoire textuelle du Décalogue tend à montrer que la diversité textuelle, qu'on ne peut plus nier, ne se limite pas aux différences entre les formes actuelles de M (Ex) et M (Dt). Le texte hébreu a bien pu être plus complexe que ce qu'il est aujourd'hui. En dehors du texte de G qui, tout en étant en grec, reflète un texte différent de celui de M, c'est également ce qu'attestent les écrits qumrâniens ainsi que le texte de Sm qui sont en hébreu. Cela fait que la présence ou l'absence d'une conjonction, d'un mot ou d'un groupe de mots, dans un texte donné, ne suffit pas pour déterminer l'époque ou les raisons du "changement".

¹⁰⁶ Plus que Hossfeld, Weinfeld rapporte les différences textuelles de G et d'autres sources, 276-284. Cependant il ne les discute pas vraiment dans les notes des p. 284-319. La raison est peut-être ce qu'il dit à la p. 279 que les témoins non-massorétiques ont tendance à harmoniser entre Ex et Dt. Cependant, pour moi, cette raison ne suffit pas pour disqualifier ces témoins. Bon nombre de chercheurs se limitent également au texte hébreu que nous avons en M.

¹⁰⁷ Les autres harmonisations de mots ou de groupes de mots sont incontestables. Cependant, il faut penser qu'elles ont été introduites déjà en hébreu avant la traduction de G. On ne peut évidemment pas nier les interventions dans le texte grec. Pour une bibliographie touchant les autres parties de la Bible voir Barthélemy, Les devanciers d'Aquila.

¹⁰⁸ Voir Chapitre V sur l'Etude des variantes, 210-211.

¹⁰⁹ Voir cette question au chapitre V sur l'Etude des variantes.

De notre point de vue, il ne suffit pas non plus d'avancer seulement la raison "théologique" ou "exégétique" pour expliquer l'état du texte. Les témoins textuels nous semblent d'un poids tellement important qu'ils ne peuvent être ignorés.

Entre l'époque de la traduction de G (3^e siècle av. JC) et la standardisation du texte hébreu (fin du 1^{er} siècle ap. JC), on ne peut pas affirmer que personne n'a touché le texte du Décalogue dans une version ou dans une autre de M. Or ces deux auteurs, Hossfeld et Weinfeld¹¹⁰, ne parlent pas de cette possibilité, alors qu'elle est fort probable¹¹¹.

Les versions actuelles de M (Ex) et M (Dt) ne sont ni les seuls témoins possibles, ni les seuls témoins fiables de l'état ancien du texte hébreu, et à notre avis, on ne peut pas les isoler et les traiter seuls, lorsqu'il s'agit de discuter de la formation et de l'évolution du texte du Décalogue.

Il est possible qu'une seule version du Décalogue ait existé avant d'être retouchée¹¹². Il est aussi possible que plusieurs versions du Décalogue (du genre "évangiles synoptiques") aient existé avant d'être retouchées. Bien que nous penchions plutôt vers la première hypothèse, dans un cas comme dans l'autre, il manque des preuves irréfutables de la forme antérieure et des raisons qui ont conduit à la forme postérieure.

Il nous semble que l'argumentation comme celle de Ben Ḥayyim selon laquelle le texte a été retouché (par les instances compétentes) pour qu'il soit de nouveau conforme à ce qu'il devait être auparavant (ou supposé tel), doit avoir une grande place. En effet, cela montre que le texte a existé dans une grande diversité et que les instances officielles ont tenté progressivement de les réduire, y compris en dehors des considérations humanitaires (pour ceux qui soutiennent que la forme de Dt est secondaire) ou autres raisons théologiques (comme les Tikkun Soferim officiellement identifiés ou ceux qui sont encore clandestins).

5. Conclusion

Il nous semble que, dans le texte du Décalogue, une hypothèse ne suffit pas pour expliquer tous les cas. Certains éléments plaident en faveur d'une hypothèse donnée alors que d'autres plaident en faveur d'une hypothèse différente. Cependant, de notre analyse émergent deux principaux éléments un peu entremêlés qu'il faut expliquer ainsi:

¹¹⁰ Beaucoup d'autres auteurs qui ne se basent que sur M sont dans le même cas.

¹¹¹ Voir nos réflexions au chapitre V, sous le tableau P, 210-211.

¹¹² Retrouver ce texte est le but principal de ceux qui tentent de faire des reconstructions primitives du Décalogue.

Premier élément: M (Dt) pourrait être antérieur à M (Ex) dans les grandes lignes¹¹³. Le fait que G (Ex,Dt) s'accorde, en certains points, avec M (Ex) explique que son substrat hébreu connaît l'état textuel de la forme de M (Ex) dans ces mêmes points. Les différences entre les deux peuvent s'expliquer par des retouches textuelles propres à la tradition de chaque témoin. Cependant, la forme actuelle de M (Dt) pourrait bien être postérieure à celle de M (Ex), au moins pour les cas de certaines formes syndétiques (et une forme asyndétique) que M (Dt) contient (voir tableau P du chapitre V). Apparemment, c'est M (Dt) qui s'est ramifié beaucoup plus que M (Ex). Le texte de Sm (Ex,Dt) ainsi qu'un bon nombre de témoins qumrâniens qui s'accordent largement avec M (Ex) et G (Ex,Dt) sur ce même point, sont en faveur de la même hypothèse¹¹⁴.

Deuxième élément: Certaines variantes sont difficilement explicables par "les amendements de loi" ou les "corrections théologiques". Les différents types de mss qui se sont développés parallèlement expliquent mieux ce genre de variantes. A ce niveau, on peut dire que M et G reflètent des mss de type différent, ou pour le dire autrement: les deux témoins reflètent des mss dont le texte a évolué différemment. C'est dans ce genre de cas qu'Adrian Schenker parle d'activités éditoriales¹¹⁵, l'état textuel de certains mss étant le résultat de retouches autorisées et officielles.

Pour bien étayer cette hypothèse que nous trouvons la plus vraisemblable, nous la présentons en ces quelques stades:

1. Des manuscrits légèrement différents contenant le texte hébreu d'Ex et de Dt se constituent. Les données actuelles les plus anciennes attestent déjà une diversité textuelle, elles ne peuvent remonter au-delà de cette diversité. C'est pourtant en amont de cette situation qu'il faut placer la grande question de la formation du Pentateuque, et par le même biais, celle de la rédaction du Décalogue. Dès le départ, le Décalogue d'Ex et de Dt contiennent probablement des divergences textuelles.

¹¹³ A part le fait qu'en Dt le Décalogue semble être mieux intégré au reste du texte qu'en Ex, on évoque encore le vocabulaire deutéronomique de la version d'Ex 20. Voir Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, 207-208; N. Lohfink, "Die These "deuteronomischen" Dekaloganfang - ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik", in G. Braulik (hrsg.), *Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag*, Wien, Freiburg, Basel, 1977, 99-109.

¹¹⁴ C'est pour cette raison que nous ne nous accordons pas avec ceux qui, comme Lemaire, considèrent les formes syndétiques de M (Dt) comme une rédaction deutéronomique datant de l'époque de Josias. Lemaire "Le Décalogue: Essai d'histoire de la rédaction", 259-295. Voir spécialement la reconstruction supposée du Décalogue de cette époque, 294-295. Il suppose que les rédactions sacerdotales pour Ex 20 et Dt 5 n'ont modifié que le quatrième commandement.

¹¹⁵ Schenker, "Comment l'histoire littéraire...". Voir spécialement 90, au sujet de l'ordre des commandements VI-VIII.

2. L'évolution du texte amène les retouches ou corrections textuelles de toutes sortes. Ces corrections affectent tous les textes y compris les codes législatifs. Ces interventions sur le texte sont effectuées sous le patronat des responsables religieux, probablement dans des milieux différents.

On pourrait d'ailleurs dire que ces deux stades ne sont en réalité qu'un seul, le deuxième expliquant l'existence du premier. C'est d'ailleurs ici que, à notre avis, se situe la difficulté de tous ceux qui ne se basent que sur le témoignage du texte hébreu que nous avons actuellement en M, pour parler de l'histoire textuelle du Décalogue (ou du Pentateuque en général), alors qu'il n'en est pas le seul témoin possible.

3. La traduction de G (Ex,Dt) se basant sur un ms hébreu¹¹⁶ est accomplie (3^e siècle)¹¹⁷, bientôt commenceront ses propres corrections.

4. Les interventions sur le texte hébreu continuent également en vue de la standardisation du texte (cette standardisation arrive au 1^{er} siècle ap. JC).

5. Un bon nombre de particuliers qui font des copies privées continuent à recopier principalement la forme du Dt comme le témoignent les phylactères de Qumrân¹¹⁸.

¹¹⁶ On n'a pas d'abord rassemblé les mss existants avant de faire une traduction se basant sur un texte eclectique comme nous le faisons à notre époque. Emmanuel Tov dit que G a été traduit à partir d'un ms et non à partir d'une famille de manuscrits: "The LXX merely represents a single text and not a family as is the case with the MT, nor a recension as is the case with the SP". Voir Tov, "The Contribution of the Qumran Scrolls to the Understanding of the LXX", 41; Voir également Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 116. Aejmelaus, "What can we Know about the Vorlage of the Septuagint?", 77-115, dit que chaque livre était un ms à part.

Pour la discussion au sujet des termes de "famille" ou "groupe" voir Tov. "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible", 49-66.

¹¹⁷ Paul Lamarche évoque la date d'environ 285. Voir P. Lamarche, "La Septante" in C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, La Bible de tous les temps 1, Paris, 1984, 19-35. Voir spécialement 24. Collins parle exactement des derniers jours de l'année 281 av. JC. Voir N. Collins, "281 BCE: The Year of the Translation of the Pentateuch into Greek under Ptolemy II", in G. J. Brooke, B. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings, Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings* (Manchester, 1990), Atlanta, Georgia, 1992, 403-503. D'autres avancent une date plus tardive. Voir la discussion en Harl, Dorival, Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, 56-58; Encore récemment N. L. Collins, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, 3-57. F. Clancy, "The Date of LXX", *SJOT* 16 (2002) 207-225, date la traduction de G après 164 av. JC.

¹¹⁸ Rappelons que quelquefois, les différentes copies qumrâniennes du texte de Dt s'écartent de la forme que nous avons en M (Dt), puisqu'elles ne s'accordent pas toujours avec les formes syndétiques de celui-ci.

On remarque que dans les textes plus harmonisants, comme S, ce sont principalement les versets de Dt qui sont insérés à l'intérieur des péripécopes d'autres livres. Voir E. Nodet, *Essai sur les origines du judaïsme*, 159.

6.1. Les circonstances historiques aidant¹¹⁹, les mss hébreux du type de M s'imposent petit à petit et la standardisation du texte entérine ces mêmes textes, alors que les textes concurrents seront éliminés ou marginalisés (1^{er} av. JC- 2^e siècle ap. JC.)¹²⁰

6.2. Les copies privées adoptent la forme textuelle standardisée (1^{er} siècle ap. JC.)¹²¹.

6.3. Le Décalogue disparaît de toutes les copies privées des phylactères (1^{er}-2^e siècle ap. JC.)¹²².

7. Les deux textes hébreu et grec sont conservés et vont désormais évoluer dans deux milieux différents, respectivement juif et chrétien¹²³. Leurs chemins se recroiseront plus tard, à partir du 16^e siècle.

¹¹⁹ Les Juifs se séparent des Samaritains (2^e siècle av. JC. Voir Nodet, *Essai sur les origines du Judaïsme*, 97) et rejettent leur Pentateuque (Sm). Ils rejettent le texte de G adopté par les chrétiens (1^{er} siècle ap. JC), les esséniens disparaissent avec leurs écrits (1^{er} siècle ap. JC), Jérusalem est détruit et ses trésors pillés ou brûlés (1^{er} siècle ap. JC). Dans ces circonstances, les mss divergeants sont facilement éliminés. Il faut rappeler qu'à l'époque d'Akiba, ces mss existaient encore et qu'il a dû prêcher contre eux.

¹²⁰ Barthélemy, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, Tome 3, xxxii-xxxiii. Ceci explique pourquoi les variantes de G ne sont souvent attestées que par les textes les plus anciens comme ceux de Qumrân ou du Papyrus Nash. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 194, dit que c'est par chance qu'un petit nombre de manuscrits hébreux qui attestent le texte de G aient été conservés à Qumrân.

¹²¹ Emmanuel Tov fait remarquer que tous les textes découverts à Massada (jusqu'en 73 ap. JC) reflètent déjà le texte de M. Tov, "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible", 58. Il faisait également remarquer que les textes de la période de Bar-Kochba trouvés à Naḥal Hever et à Wadi Murabba'at ne reflètent également que M. Voir Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 195.

¹²² Dès l'époque tannaïtique les péripécopes recopiées sur les phylactères ne sont plus que Ex 13,1-10; Ex 13,11-16; Dt 6,4-9; Dt 11,13-21. L'occident et l'orient se différencient par le fait qu'en orient c'est Dt 6,4-9 qui vient en dernier lieu. Voir P. Benoît, J. T. Milik, R. De Vaux, *Les grottes de Murabba'at*, DJD II, Textes, Oxford, 1961, 81. La coutume de ne recopier que le choix minimum des péripécopes se serait introduite bien avant la première révolte. Voir DJD VI, 39. En ce qui concerne le Décalogue, on peut penser qu'il s'agit également d'une circonstance historique liée probablement aux réfutations des minim sur le contenu de la loi que Dieu a donnée aux hommes.

¹²³ Tov, "The Contribution of the Qumran Scrolls to the Understanding of the LXX", 41, dit que le texte hébreu à la base de la Septante est un manuscrit devenu important par les circonstances historiques de son utilisation par les traducteurs d'Égypte et du fait que ce texte est devenu la base du NT.

VII

QUE DIT LE DECALOGUE SUR L'HISTOIRE DU TEXTE ?

1. Histoire du texte: de la diversité et de la standardisation textuelle

L'histoire du texte du Décalogue s'insère dans l'histoire de la Torah ou du Pentateuque en tant qu'ensemble. De ce fait les questions liées à la transmission du texte biblique (hébreu et/ou grec) concernent également le Décalogue¹. Son actuel statut particulier, de texte entendu directement de Dieu par le peuple et écrit par Dieu sur des tables de pierre, ne le protège pas des méandres de la temporalité. En effet, dans les chapitres précédents nous avons remarqué qu'il y a des divergences textuelles considérables au sein du Décalogue.

L'histoire du texte biblique et spécialement celle de la Torah a déjà été abordée par de nombreux spécialistes qui se posent la question de l'état textuel à différentes époques de l'histoire, surtout dans les siècles qui ont précédé de peu l'ère chrétienne ainsi qu'au début de celle-ci.

1.1. La diversité textuelle

Tov² signale que dès le début de la période de transmission, des textes de la Bible hébraïque contenant des différences de détail ont circulé dans les cercles qui reconnaissaient leur autorité. Ceci est prouvé par les copies des traducteurs de G à Alexandrie au 3^e et 2^e siècle av. J.C., les copies du texte proto-massorétique, du pré-samaritain ainsi que les différents textes de Qumrân. Il signale que c'est pendant la période qui se situe entre le 3^e siècle av. J.C et le 1^{er} siècle ap. J.C qu'a eu lieu le processus de la standardisation du texte. Environ 60% des textes de Qumrân reflètent la même famille de

¹ Tov, "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible", 49-66, signale à juste titre que dans la Torah, on voit beaucoup de variantes et des interventions éditoriales comme dans d'autres livres. Voir spécialement 62.

² Tov, "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible", 63-64.

texte, le texte pré-massorétique, qui était probablement le texte standard dans les cercles pharisiens.³

Concernant la diversité dans les écrits de la Mer Morte, Milik se penche sur les phylactères pour constater ceci: "Du point de vue recensio-nnel, on constate dans les phylactères la même variété que dans les manuscrits bibliques de Qumrân: texte massorétique, samaritain, *Vorlage* hébraïque de la LXX et textes mixtes. Vraiment surprenante est la fréquence, dans les tefillin, du Samaritain et du Grec, ou plutôt des textes qui leur sont antérieurs et livrent des leçons, en proportion variable, qui leur sont propres à tous deux. D'ordinaire ces recensions ont une orthographe pleine, à morphèmes longs. Etant donné que les péripécies des phylactères étaient des plus familières aux Juifs pieux, il semble en résulter que dans la Palestine gréco-romaine les textes bibliques de ce genre étaient plus répandus que ceux qui servirent de base au travail des rédacteurs du Texte Reçu"⁴.

Il nous semble qu'on ne peut pas exclure que certains textes aient été recopiés par cœur, ce qui a pu occasionner des divergences liées à l'oubli, à la confusion, etc. C'est d'ailleurs une des réponses supposées pour expliquer la particularité de certains textes de Qumrân⁵. C'est peut-être une raison comme celle-ci qui a fait que le Midrash Rabba, Bereshit, Noah 36, 8 interdise de recopier le texte de la Torah oralement, quand bien même on est un homme versé dans la Torah comme Esdras. Une telle interdiction fait suite à la constatation des erreurs dues au fait de réécrire le texte sans le recopier d'un texte écrit⁶.

Le point le plus important est l'existence évidente des données textuelles différentes, comme cela apparaît dans plusieurs parties de la Bible.

³ Il rappelle plus loin l'importance du fait que la totalité des textes de Massada (jusqu'en 73 ap. J.C.) reflète déjà ce même texte. Voir Tov, "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible", 64.

⁴ DJD VI, 39.

⁵ Milik faisait la même remarque au sujet des phylactères. Voir DJD VI, 36. Voir également J. Duncan, "Excerpted Texts of Deuteronomy at Qumran", RevQ 18 (1997-1998) 43-62. Voir spécialement 60-61; S. White Crawford, "A Response to Elizabeth Owen's '4QDeut': A Pre-Samaritan Text?'" , Dead Sea Discoveries V (1998) 92-94. Voir spécialement 94.

Cependant, nous ne nous accordons pas totalement avec Julie Duncan lorsqu'elle donne comme exemple d'un texte "copied from memory" Dt 5,15 en 4QDeut". En effet, 4QDeut" a לשמור (garder) alors que M a לעשות (faire) qui est un terme rare pour exprimer l'observance du sabbat. Or le texte de G (Dt) s'accorde avec 4QDeut" et nous ne sommes pas sûr qu'on puisse affirmer que la *Vorlage* de G, qui n'est ni un texte liturgique, ni un phylactère ou une mezuzah, ait été recopié "from memory" sans suivre des yeux un autre ms.

⁶ Ce fait suffit-il pour expliquer les "bizarreries" de certains phylactères?

1.2. La standardisation textuelle

Dans ses travaux, Emmanuel Tov signale qu'après des siècles de diversité, l'uniformité textuelle est arrivée entre le premier siècle avant et le premier siècle après JC, à cause des événements politiques et socio-religieux et non à cause du processus de transmission textuelle⁷. Tov pense aussi qu'il a pu se développer une tendance à comparer les textes et à corriger les uns sur les autres, mais il dit qu'il n'y a pas de preuves pour cela. Pour passer de la diversité à l'uniformité, il a donc dû y avoir une autorité habilitée à prendre une décision de choisir un texte, le corriger et ensuite progressivement l'imposer comme texte normatif. Tov pense, et avec raison à notre avis, que cette autorité était le centre spirituel et autoritatif du Judaïsme (pharisien?), celui des cercles du temple⁸.

Il faut rappeler ici la position de Dominique Barthélemy qui pense que les corrections du texte ont été réalisées par les scribes sadducéens de l'époque hasmonéenne, les pharisiens ayant hérité du texte corrigé, et mirent un terme aux corrections théologiques du texte biblique⁹.

Si les pharisiens ont mis un terme aux corrections théologiques comme le dit Barthélemy, on peut légitimement penser qu'ils n'ont pas mis un terme à toute correction ou retouche du texte, puisque la standardisation du texte fut réalisée sous leur hégémonie¹⁰.

On sait qu'au deuxième siècle av. JC à cause d'une certaine conception théologique surtout dans les milieux sadducéens, on a tenu à éliminer du texte "les expressions qui pouvaient nuire à la gloire de Dieu" comme par

⁷ Tov, "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible", 61.

⁸ Tov, "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible", 64.

⁹ Barthélemy, "Les Tiquiné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament", 285-304, Voir spécialement 303. (= Barthélemy, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, 91-110. Voir spécialement 109).

¹⁰ J'ai signalé ailleurs que Dt 32,8 a probablement été corrigé sous l'hégémonie pharisienne. Voir I. Himbaza, "Dt 32,8, une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation", *Bib* 83 (2002) 527-548.

Le principe de ne jamais altérer l'écriture était mis en avant par le pharisien Flavius Josèphe, comme il le dit dans les *Antiquités juives* I,17; X,216-218. Cependant, aujourd'hui certaines études montrent qu'il n'a pas échappé à cette tentative lui-même. Voir Nodet, *Le Pentateuque de Flavius Josèphe*, 11. Dans le témoignage de Josèphe au sujet du Décalogue, nous avons également souligné d'une part, qu'il ne parle pas de la deuxième remise des tables, parce qu'il saute l'épisode du veau d'or. D'autre part, il ajoute une explication au sujet de la disposition des commandements sur les tables, en précisant qu'il y avait deux commandements et demi sur chaque côté d'une table de pierre. Le texte biblique ignore cette disposition. Il faut néanmoins penser qu'à certains endroits, Josèphe se base sur un texte différent de ce que nous connaissons aujourd'hui.

exemple les anthropomorphismes de Dieu. Cette conception théologique a été à la base de certains changements textuels comme cela est le cas pour les Tiquné Soferim¹¹.

On sait également que certains Juifs n'avaient pas vu d'un oeil bienveillant l'entreprise de traduction de leur patrimoine théologico-culturel en grec. Une telle situation peut expliquer l'intérêt supplémentaire, dans les milieux officiels, de comparer les textes, pour aboutir à corriger les uns et rejeter les autres. La traduction même de G a donc pu jouer un rôle dans la révision et la standardisation du texte hébreu. Il faut rappeler que cette traduction était un événement plutôt politique (et socio-religieux) qu'une simple érudition dans la transmission textuelle¹².

Depuis Spinoza, une bonne partie de la recherche moderne veut que la mise en forme écrite de la Torah (Pentateuque) comme ensemble constitué ait eu lieu à l'époque d'Esdras après l'exil de Babylone¹³. Si cela est vrai, on peut dire aussi que les scribes ont laissé les doublets probablement suite aux origines différentes de ces traditions orales ou écrites.

D'autres sources juives font état de trois manuscrits du temple qui contenaient des leçons divergentes; et les sages, probablement pharisiens¹⁴,

¹¹ Barthélemy, "Les Tiquné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament", 283-304 (= Barthélemy, *Etudes d'histoire du Texte de l'Ancien Testament*, 91-110); W. McKane, "Observations on the Tikkûn Sôferim", 53-77.

¹² D. Barthélemy, "Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?", in M. Black, W. A. Smalley (eds.), *On Language, Culture, and Religion*, 23-41. (=Barthélemy, *Etudes d'histoire du Texte de l'Ancien Testament*, 322-340). Barthélemy souligne qu'il fallait quelqu'un qui dispose d'une autorité, comme le roi, pour permettre la traduction de G, malgré les probables appréhensions et résistances des juifs palestiniens. Voir 28-29, 32 (= Barthélemy, *Etude d'histoire du texte* 327-328, 331). Voir également Collins, *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, 115-181. D'autres avaient affirmé le contraire, stipulant que G est né d'un besoin de Juifs parlant grec d'avoir les Ecritures dans leur langue maternelle. Voir Roberts, *The Old Testament Text and Versions*, 102; P. Kahle, *Die Kairoer Genisa: Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzungen*, Berlin, 1962, 222-223 (Voir la version anglaise: P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford, 1959, 209). Dans la suite nous citerons la traduction allemande plus récente; L. I. Levine, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven & London, 2000, 139. Dans Harl, Dorival, Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 66-78, nous avons un résumé de ces différentes opinions.

¹³ Dans son livre *Tractatus Theologico-Politicus*, officiellement publié à Hambourg mais réellement à Amsterdam en 1670, Baruch Spinoza parlait de l'ensemble de Genèse à 2Rois. Il visait surtout à montrer que Moïse n'était pas l'auteur du Pentateuque. Voir C. Houtman, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*, *Contributions to Biblical Exegesis and Theology* 9, Kampen, 1994, 40-43.

¹⁴ Seul le Sifré Devarim 356 précise que ce sont les sages qui ont opéré ces choix textuels, alors que les autres sources ne précisent pas le sujet. Voir L. Finkelstein (ed.), *Siphre ad Deuteronomium* (texte en hébreu), Berolini, 1939, 423.

ont retenu les leçons majoritaires et laissé celles qui se trouvaient dans un seul manuscrit.

Le Talmud Yerushalmi, Ta'anith 68a (4,2) dit¹⁵:

שלשה ספרים מצאו בעזרה ספר מעוני וספר זעמוטי וספר היא באחד מצאו כתוב מעון אלהי קדם ובשנים כתיב מענה אלהי קדם וקיימו שנים וביטלו אחד באחד מצאו כתוב וישלח את זעמוטי בני ישראל ובשנים כתוב וישלח את נערי בני ישראל וקיימו שנים וביטלו אחד באחד מצאו כתוב תשע היא ובשנים כתיב אחד עשר היא וקיימו שנים וביטלו אחד

“Trois manuscrits ont été trouvés dans la cour du temple. Le manuscrit “me’oni”¹⁶, le manuscrit “za’atutè” et le manuscrit “hi”. Dans un seul manuscrit ils trouvèrent écrit קדם מעון אלהי (Dt 33,27) et dans deux manuscrits ils trouvèrent écrit קדם מענה אלהי. Ils adoptèrent (la lecture des) deux et rejetèrent le seul. Dans un seul manuscrit ils trouvèrent écrit וישלח את זעמוטי וישלח את נערי בני ישראל (Ex 24,5), et dans deux manuscrits ils trouvèrent écrit וישלח את נערי בני ישראל. Ils adoptèrent (la lecture des) deux et rejetèrent le seul. Dans un seul manuscrit ils trouvèrent écrit neuf fois היא et dans deux manuscrits ils trouvèrent écrit onze fois היא. Ils adoptèrent (la lecture des) deux et rejetèrent le seul.”

Cette même histoire est rapportée ailleurs avec quelques petites différences en Sifré Devarim § 356; Aboth di Rabbi Nathan, Version B, chapitre 46 et Masseketh Soferim VI,4.¹⁷

Que ces faits soient légendaires ou historiques¹⁸, ils montrent qu'en dehors des considérations théologiques le texte a pu être retouché simplement en vue de sa standardisation.

Nous savons également par une note du Talmud Babli, Megillah 9a-b, que la tradition rabbinique a considéré Ex 24,5 comme un des versets où M et

¹⁵ 40, 1960, Jérusalem, תלמוד ירושלמי או תלמוד המערב ויש קורין לו תלמוד ארץ ישראל, S. Talmon, “The Three Scrolls of the Law that Were Found in the Temple Court”, Textus 2, Ed. C. Rabin, Jerusalem, 1962, 14-27, réécrit ce texte avec quelques corrections comme les deux fois le mot כתיב qu’il écrit toujours כתוב; מענה qu’il écrit מענה; עשר qu’il écrit אחד; עשרה; le dernier verbe ובטלו qu’il écrit וביטלו comme les fois précédentes. La première fois que ce même verbe apparaît, Talmon l’a écrit וביטלו, ce qui est plutôt une erreur.

¹⁶ Beaucoup de traducteurs écrivent “me’ona” probablement sous l’influence d’autres sources comme le Masseketh Soferim ou le Aboth di Rabbi Nathan qui ont la forme מענה à cet endroit. Cependant le Talmud Yerushalmi, Ta’anith a מעני et le Sifré Deutéronome a מענים. On peut aussi penser que ceux qui écrivent “me’ona” le font parce que c’est la lecture majoritaire des manuscrits de la cour du temple en question.

¹⁷ Voir la discussion sur ces différences en Talmon, “The Three Scrolls of the Law that Were Found in the Temple Court”.

¹⁸ Talmon, “The Three Scrolls of the Law that Were Found in the Temple Court”.

G divergent¹⁹. Or, le mot incriminé est נָעֲרִי que nous avons dans M, alors que les traducteurs de G auraient traduit זַעֲרִי²⁰. Ce cas nous met au coeur même de la situation dont parle le Yerushalmi, le texte de G représentant une tradition manuscrite qui est devenue minoritaire au profit d'une autre tradition. Il faut rappeler que, contrairement aux autres sources qui rapportent les mêmes divergences, dans ce passage du Talmud, on ne parle pas expressément d'altération des traducteurs, mais d'accord entre eux. Or, les traducteurs ne se sont pas mis d'accord pour altérer le texte qu'ils traduisaient. En ne lisant que le Talmud, on peut donc penser que le texte hébreu que les traducteurs de G avaient sous les yeux comportait quelques différences par rapport à celui qui deviendra M²¹.

En tenant compte de ce qu'on sait sur l'état de la diversité du texte biblique dans les trois siècles qui ont précédé l'ère chrétienne, on peut dire que les indications du Talmud Yerushalmi sur le choix du contenu textuel est historiquement très plausible. Dans les grandes lignes, on a pu choisir les mss d'un type précis. Cependant, dans les détails et en dehors des raisons théologiques, on a pu également corriger des mss en se basant simplement sur le témoignage des autres.

2. Quelle histoire pour le texte du Décalogue et pour le Pentateuque en général?

2.1. *Qui a pu changer le texte?*

Les différences textuelles entre les différents témoins textuels impliquent obligatoirement des retouches quelque part. Si l'on doit parler de retouches textuelles volontaires dans le texte de G, il faut penser que ces retouches sont d'abord d'ordre linguistique. D'une manière générale, les changements visent

¹⁹ Pour les différentes sources et la discussion sur la pertinence des divergences dont elles parlent, voir E. Tov, "The Rabbinic Tradition Concerning the 'Alterations' Inserted into the Greek Pentateuch and Their Relation to the Original Text of the LXX", JSJ 1, (1984) 65-89 (= E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, Leiden-Boston-Köln, 1999, 1-20).

²⁰ Cette divergence ne serait qu'"une traduction exégétique" influencée par l'araméen, puisque le terme grec de G rend parfaitement celui de M. Voir Tov, "The Rabbinic Tradition Concerning the 'Alterations' Inserted into the Greek Pentateuch and Their Relation to the Original Text of the LXX"; Le Boulluec, Sandevor (trad.), *La Bible d'Alexandrie*, 2: Exode, 244. D'autres pensent cependant que la variante זַעֲרִי a réellement existé dans un manuscrit important du temple et a pu circuler dans des milieux juifs. Voir Talmon, "The Three Scrolls of the Law that Were Found in the Temple Court"; Nodet, *Le Pentateuque de Flavius Josèphe*, 32.

²¹ Voir Nodet, *Le Pentateuque de Flavius Josèphe*, 32.

à rendre le texte plus clair pour le lecteur grec. Dans le texte de G, les retouches d'ordre théologique sont également connues mais en dehors du Décalogue²².

Pour le texte de M, les retouches textuelles sont également connues. On voit d'ailleurs que depuis les antagonismes judéo-samaritains d'une part et judéo-chrétiens d'autre part, il y a eu des accusations mutuelles de changement du texte biblique. La question n'est donc pas de savoir si oui ou non il y a eu des changements dans le texte biblique, -ceci n'est plus à prouver-, elle est plutôt de savoir qui, pourquoi, et dans quelles circonstances il y a eu ces changements.

Selon plusieurs témoignages connus comme le Talmud, les changements intentionnels ont été effectués par les Soferim. Au chapitre V, nous avons déjà fait allusion au cas d'*ittur soferim*²³. Le texte du Talmud Babli, Nedarim 37b dit:

אמר רבי יצחק מקרא סופרים ועיטור סופרים וקריין ולא כתבין ולא קריין הלכה למשה מסיני

Rabbi Isaac a dit: La lecture des Soferim, l'omission des Soferim²⁴, ce qui est lu mais non écrit et ce qui est écrit mais non lu, sont la Halachah de Moïse venant du Sinaï.

Comme cela est manifeste dans ce passage du Talmud, Rabbi Isaac tenait à donner l'autorité mosaïque et sinaïtique à l'activité des Soferim dont l'intervention sur le texte ne peut être niée.

Les discussions entre Juifs et Chrétiens sur le changement du texte biblique ont ensuite amené d'autres argumentations qui visaient la défense de la position des uns et des autres. Nous avons également signalé l'argumentation comme celle de Jacob Ben Hayyim qui, au 16^e siècle, disait qu'en fait les Soferim n'ont fait que rétablir le texte tel qu'il était auparavant.

²² Je ne parle pas de la manière dont אֶכֶּי du commandement I est rendu en grec, puisqu'on ne peut pas dire que 'Εγὼ εἶμι d'un côté ou 'Εγὼ de l'autre reflète une différence textuelle par rapport au texte hébreu.

²³ Voir Chapitre V sous le titre: La conjonction de coordination *waw* (ו) et les anciens 193-195.

²⁴ Dans sa traduction H. Freedman (trans.), Nedarim, Translated into English with Notes, Glossary and Indices, The Babylonian Talmud, London, 1936, 117, traduit l'expression עִטּוּר סוֹפְרִים (*ittur soferim*) par "embellissements stylistiques". Effectivement le mot עִטּוּר veut dire "embellissement" ou "ornement". Cependant, nous le rendons ici par "omission" en accord avec Jacob Ben Hayyim qui le rapproche d'un sens que la racine de ce verbe a en araméen: couper, enlever. Voir Ginsburg, Jacob Ben Chayim Ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible, 67; Tov, Textual Criticism of the Hebrew Bible, 67.

Pour lui, les premiers changements auraient été effectués avant les Soferim par les "campagnards" (אנשי כפרים) qui ne s'y connaissaient pas en matière d'Écritures. Ce sont donc ces campagnards qui auraient changé le texte que les Soferim ont ensuite rétabli dans son état premier²⁵.

Dans cette perspective, la justification de l'intervention sur le texte biblique devient, non seulement acceptable, mais encore une obligation: il faut rétablir le texte tel qu'il était²⁶. C'est le texte retouché postérieurement (puisque tous les textes ont été retouchés) qui est véridique et dans ce sens, qui devient également le texte normatif. Il faut seulement remarquer que dans ce cas il est difficile, voire impossible, de déterminer les retouches qui ont été effectuées sans motif théologique apparent. Dominique Barthélemy fait remarquer qu'avant la fin de l'époque hasmonéenne, le texte biblique a subi des remaniements beaucoup plus étendus que les Tiqquné Soferim. Sa proposition de "faire l'inventaire des tiqquné sopherim clandestins que recèle la bible massorétique"²⁷ nous semble être une bonne entreprise²⁸ mais qui ne sera jamais achevée, précisément parce que la tradition rabbinique est restée très discrète sur ce point.

Cependant actuellement la vision de la considération et de l'état du texte hébreu a changé. Beaucoup ont cessé de défendre la forme du texte de M à tout prix, y compris dans des passages où il est visiblement corrompu²⁹. Emmanuel Tov qui écrit en 1989 (traduit en 1992) dit ceci: "More importantly, the Masoretes, and before them the soferim, acted in a relatively late stage of the development of the biblical text, and before they had put their meticulous principles into practice, the text already contained corruptions and had been tampered with during that earlier period when scribes did not as yet treat the text with such reverence. Therefore, paradoxally, the soferim and Masoretes carefully preserved a text that was already corrupted"³⁰.

D'une telle citation, on peut relever deux éléments importants: Le premier élément est que dans les anciens temps le texte biblique n'avait pas le respect qu'on lui donne actuellement. Cela fait qu'on a pu facilement

²⁵ Ginsburg, Jacob Ben Chayim Ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible, 67

²⁶ Puisque c'est ce qui est juste et vrai qui est également considéré comme plus ancien. Voir Mowinckel, Le Décalogue, 161.

²⁷ Barthélemy, "Les tiqquné sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament", Etudes 110.

²⁸ Le travail de doctorat de René Pfertzel qui a été récemment présenté à l'Université Marc Bloch de Strasbourg essaie d'en repérer quelques uns.

²⁹ Les livres de la Critique Textuelle de l'Ancien Testament publiés par Dominique Barthélemy, OBO 50/1-3, défendent très souvent les lectures de M. Il arrive cependant au comité de préférer la lecture des versions contre celle de M.

³⁰ Tov, Textual Criticism of the Hebrew Bible, 9.

intervenir dans le texte pour le corriger (modifier, ajouter ou omettre des éléments textuels). Le deuxième élément est que le texte "protégé" par les Soferim est déjà corrompu ou en tout cas vu comme tel par certains, ce qui peut expliquer des corrections postérieures à leur activité.

Il faut rappeler que le canon, tel que nous le concevons aujourd'hui, concerne des livres bibliques dans une liste fermée et jugés dignes d'en faire partie (parce qu'il y a des livres qui ont été rejetés et d'autres qui ont été acceptés)³¹. Or, on ne peut pas parler du canon chez les Juifs avant le premier siècle de l'ère chrétienne, mais du "processus de canonisation"³².

D'un côté, en observant bien l'histoire des retouches du texte biblique qui donnera le texte de M, on remarque une intense activité dont le souci majeur était de rétablir ce texte tel qu'il devait être dans sa forme originelle, ou tel qu'il devrait être compris là où ceci ne semblait pas être le cas³³.

D'un autre côté, les harmonisations reflètent une autre activité des scribes. Tov parle de mss pré-Samaritains³⁴, dont l'intervention intentionnelle des scribes cherchait à harmoniser les données textuelles³⁵. Ce genre d'intervention ne se limite cependant pas aux mss samaritains, mais également aux autres types de textes. Sidnie White Crawford pense que ce type d'activité scribale a commencé durant la période pré-exilique et qu'elle a continué durant la période du second Temple. Elle dit que cela est visible lorsqu'on considère les trois éditions d'Esther³⁶.

Certains mss de Qumrân ont été regroupés ces dernières années par Emmanuel Tov et Sidnie White, dans ce qu'ils ont appelé un "Reworked Pentateuch" (4QRP)³⁷. Ces mss sont caractérisés par le fait qu'il y a des

31 Pour l'AT, Nodet, *Essai sur les origines du judaïsme*, 154-155, pense aux "querelles d'écoles entre les divers groupes de Judée et de Samarie", les uns rejetant les livres qu'ils jugeaient favorables pour les autres.

32 E. Ulrich, "The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible", in M. Fishbane, E. Tov (eds.), "Sha'arei Talmon", *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, Indiana, 1992, 274.

33 C'est ce deuxième point qui explique les interventions d'ordre théologique comme dans le cas des Tiquné Soferim.

34 L'auteur utilisait le terme "proto-samaritain". Depuis, les chercheurs se mettent d'accord pour utiliser le terme "pré-samaritain" pour faire la distinction entre les relations qui existent entre les mss "proto-massorétiques" et le M d'une part et d'autre part entre les mss proches du samaritain et Sm lui-même. Voir Owen, "4QDeut: A Pre-Samaritan Text?", 162.

35 E. Tov, "The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts", *JSOT* 31 (1985) 3-29.

36 S. White Crawford, "The Rewritten Bible at Qumrân: A Look at Three Texts", *Eretz-Israel* 26, Frank Moor Cross Volume, Jerusalem, 1999, 1-8.

37 Tov, White, "Reworked Pentateuch", *DJD* XIII, 187-351, planches XIII-XXXVI.

regroupements de textes qui ont le même thème ainsi que les ajouts d'éléments autrement inconnus du texte biblique. Ce "Pentateuque Retravaillé" est jugé différemment. Il a pu être une édition différente du Pentateuque, que nous avons en M ou en G, ou simplement un commentaire biblique³⁸. Il est possible que ce document ait servi de base pour le livre des Jubilés ainsi que pour le manuscrit du Temple comme une source autoritative. Cependant un certain nombre de chercheurs mettent en question cette appellation "Pentateuque Retravaillé", ainsi que les mss qui en font partie, simplement parce qu'il n'y a pas un seul texte qui peut prétendre au qualificatif de "Pentateuque non-retravaillé"³⁹.

Les interventions intentionnelles sur le texte ont existé, sans qu'elles soient limitées à Qumrân ou aux Samaritains. Un bon témoin pour cette affirmation est le texte de G ou plutôt sa *Vorlage*. Du même coup, comment expliquer qu'un texte moins harmonisé, comme le proto-massorétique, s'impose, alors que l'harmonisation semble avoir été la règle dans plusieurs régions (du moins pour les textes de G, Sm, et un certains nombre des textes qumrâniens), bien qu'à différents niveaux⁴⁰? Pour répondre à une telle question, certains comme Cross, Nodet et d'autres, pensent à un texte venant de Babylonie et s'imposant par la suite⁴¹. Cross affirme l'origine babylonienne au moins pour le texte de M (Ex) dont il trace le panorama historique⁴².

Dans le texte de G, en tout cas si l'on se limite au Décalogue, certains avancent l'argument de l'harmonisation textuelle entre G (Ex) et G (Dt) pour montrer que les traducteurs ont opéré des changements textuels. Mais est-ce judicieux de mettre ces harmonisations sur le compte des traducteurs? C'est cette question qui constitue le sujet du point suivant.

³⁸ White Crawford, "The Rewritten Bible at Qumrân: A Look at Three Texts", 2,4.

³⁹ De telles remarques ont été particulièrement faites par E. Ulrich, "The Text of the Hebrew Scriptures at the Time of Hillel and Jesus", Congress Volume Basel 2001, VTS 92, Leiden, Boston, 2002, 85-108.

⁴⁰ C'est pour répondre à une telle question que Paul Kahle avait parlé de textes vulgaires pour qualifier ces textes à tendance harmonisante. P. Kahle, *Die Kairoer Genisa*, 222-279; P. Kahle, "Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes", *Opera Minora*, Toronto, 1964, 58-77. Voir le résumé sur l'opinion de Kahle et celles des d'autres en J. Treballe Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 306-307.

⁴¹ Nodet, *Essai sur les origines du Judaïsme*, 150-155, 243-247. Afin de bien comprendre ses prises de position au sujet des relations entre Juifs et Samaritains, il nous semble utile de lire pratiquement tout le livre. Pour les réactions critiques au sujet de son livre (traduit en anglais: *A Search of the Origin of Judaism. From Joshua to the Mishnah*, JSOTS 248, Sheffield, 1997), voir Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism*, 61-75.

⁴² F. M. Cross, "The Text Behind the Text of the Hebrew Bible", in H. Shanks (ed.), *Understanding the Dead Sea Scrolls, A Reader from the Biblical Archaeology Review*, New York, 1992, 148.

3.2. Pourquoi ne doit-on pas mettre toutes les harmonisations dans le Décalogue de G sur le compte des traducteurs?

Dans un article publié en 1985, Emmanuel Tov signalait que la nature et l'arrière-plan des harmonisations dans les manuscrits bibliques n'ont pas été analysés à fond pour l'AT⁴³.

Tov souligne, à juste titre, la subjectivité dans l'identification des harmonisations (omission ou ajouts), c'est-à-dire le fait de déterminer si c'est le texte A qui s'accorde avec le texte B ou si c'est l'inverse. Au niveau du texte hébreu, il souligne que les scribes se sont permis d'insérer les harmonisations, et que le Pentateuque en contient plusieurs sortes.

Dans le Décalogue, les harmonisations se voient dans les textes hébreux qumrâniens comme 4QDeut^a, 4Qphyl G, 4Q158, 4QMez A, ainsi que dans d'autres témoins non-qumrâniens comme Sm et le PapNash. Nous avons même fait remarquer que le Décalogue de Philon ressemblait à celui de PapNash⁴⁴. Ces différents textes combinent des éléments d'Ex et de Dt avec quelques différences de détails.

En ce qui concerne les harmonisations dans les traductions, limitons-nous au texte de G; la difficulté est de savoir si celles-ci ont été trouvées dans le substrat hébreu (*Vorlage*) ou si elles ont été introduites par le(s) traducteur(s). Tov estime, comme critère d'Evaluation, que si le traducteur rend différemment les mots identiques, cela pourrait refléter l'harmonisation en hébreu. Dans son étude, il cite plusieurs passages de Genèse (Gn 1,9; 41,1-7; 41,17-23) où les harmonisations que nous avons en G proviennent probablement de l'hébreu et non du traducteur. Le traducteur grec de ces passages a donc hérité d'un texte hébreu déjà harmonisé⁴⁵.

Or, les conclusions de Tov sur d'autres textes s'accordent parfaitement avec les remarques que nous avons déjà faites en observant le texte du Décalogue en G⁴⁶. Il nous semblait, en effet, difficile de concevoir une harmonisation du (ou des) traducteur(s) de G qui n'aurai(en)t pas rendu de la même manière les mêmes mots ou expressions qui se trouvent dans les deux versions d'Ex et de Dt. Il faut ajouter que dans le texte de G (Ex,Dt), l'utilisation ou non des conjonctions de coordinations *waw* (ו), en plus ou en moins, s'accorde plutôt avec M (Ex), alors qu'un certain nombre de plus de

⁴³ Tov, "The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts", 3-29.

⁴⁴ Voir Himbaza, "Le Décalogue de PapNash, Philon, 4Qphyl G, 8Qphyl 3 et 4QMez A", 423.

⁴⁵ Tov, "The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts", 20-22.

⁴⁶ Voir Tableau D au chapitre V sur l'Etude des variantes.

M (Dt) sont connus en G (Ex). Cette situation empêche de déceler un éventuel critère d'harmonisation pour le(s) traducteur(s) du texte de G. De manière globale, il faut rappeler en plus de ces éléments particuliers au Décalogue, la littéralité du texte de G, qui montre une grande fidélité au texte hébreu qu'il traduit⁴⁷.

Il nous semble donc judicieux de dire que les harmonisations de G, en tout cas en ce qui concerne le texte du Décalogue, étaient déjà dans le texte hébreu qui a servi de base de traduction en grec (peut-être à l'exception de "et tout son bétail" du commandement X). C'est ce même substrat hébreu qui serait à la base des plus de G et certaines variantes quantitatives que nous n'avons pas en M.

Il faut rappeler que, selon les connaissances actuelles, les révisions de Théodotion, d'Aquila et de Symmaque ne semblent pas avoir touché le texte du Décalogue⁴⁸. Le témoignage des hexaples d'Origène montre que c'est surtout Aquila qui a corrigé le grec comme langue mais il n'a pas rendu autrement le texte biblique.

Du coup, quelques considérations se dessinent au sujet du texte hébreu qui est à la base de la traduction de G.

- Ce texte est proche de certains textes de Qumrân et de PapNash qui contiennent des harmonisations textuelles de différents passages parallèles⁴⁹.

⁴⁷ Pour le texte d'Exode en général Sanderson parle d'un "high degree of precision" ou "high degree of literalness" dans la traduction de la *Vorlage* de G. Voir Sanderson, *An Exodus Scroll from Qumran, 4PaleoExod^m and the Samaritan Tradition*, 247,248. Elle accepte la liberté de traduction et la paraphrase si la *Vorlage* de G était similaire aux textes hébreux qui nous sont connus. Voir encore ses conclusions, 255-256. Il faut néanmoins rappeler que G n'est pas littéral partout.

⁴⁸ K. O'Connell, *The Theodotionic Revision of the Book of Exodus. A Contribution to the Study of the Early History of the Transmission of the Old Testament in Greek*, Harvard Semitic Monographs 3, Cambridge, Massachusetts, 1972. Dans ce livre aucun passage du Décalogue (Ex 20,2-17) n'est cité. A. Salvesen, *Symmachus in the Pentateuch*, *Journal of Semitic Studies Monographs* 15, Manchester, 1991, ne cite pas non plus le Décalogue, que ce soit dans sa version d'Ex ou de Dt.

⁴⁹ Pour le PapNash, il faut encore ajouter la phrase qui se trouve entre le Décalogue et le Shema (Dt 6,4). Nous avons cette même phrase en Dt 6,4 comme un plus textuel de G qui introduit le Shema. Cette phrase dit: Καὶ τὰ ὅσα δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα ὅσα ἐνετείλατο κύριος τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐξελεθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου (Et voici les prescriptions et les ordonnances que le Seigneur a ordonnées aux fils d'Israël dans le désert en les faisant sortir de la terre d'Egypte). Le PapNash a pratiquement le même texte: (ואלה החקים והמשפטים אשר צוה משה את (בני) (ישראל) במדבר בצאמם מארץ מצרים (Et voici les lois et les ordonnances que Moïse a ordonnées aux fils d'Israël dans le désert en les faisant sortir du pays d'Egypte). La différence majeure entre les deux textes est que G parle du "Seigneur" là où PapNash parle de "Moïse" comme étant celui qui a fait sortir Israël d'Egypte. Ce texte est proche de Dt 4,45.

- C'est un texte officiel, et non marginal comme on pourrait l'imaginer en tenant compte du point précédent⁵⁰, parce qu'il a servi de base de traduction en grec de la Torah; il était donc connu et accepté par des milieux officiels du judaïsme qui l'ont utilisé.
- C'est une édition d'un texte différent de celui qui donnera M.
- Il est le résultat d'une évolution ou d'une ramification. On pourrait dire qu'il était un texte eclectique au niveau du contenu. En effet, si ce texte avait été le texte officiel et antérieur aux autres, il serait difficile d'expliquer que les grands plus connus dans le Dt ont été omis dans Ex après la traduction de G.
- Il représente un stade de l'évolution textuelle, où des textes de différents types circulaient aussi bien en Egypte (Papyrus Nash) qu'en Palestine (textes Qumrâniens)⁵¹.
- Il pourrait avoir évolué seul pendant un certain temps, en Egypte par exemple⁵². En effet, une évolution textuelle locale n'est pas exclue, comme on le pense pour le texte proto-massorétique de Samuel-Rois⁵³. Ceci n'enlève en rien le fait que G ait été traduit en Egypte sous Ptolémée Philadelphie comme le disent la lettre d'Aristée et Aristobule.
- Vu l'évolution de l'histoire du texte biblique de l'AT qui a consacré la famille de textes qui donneront M, le substrat hébreu de G ne pouvait qu'être rejeté. Sa traduction en grec, le texte de G, avait le choix entre la correction sur la base du texte hébreu désormais accepté d'une part et le rejet d'autre part. Ce rejet ou cette correction nous semble inéluctable même en dehors de toute considération de l'adoption de la Septante par le christianisme naissant

Elias Bickerman pense que c'est M qui a enlevé ce texte préservé encore dans le texte de G. Voir E. J. Bickerman, "Some Notes on Transmission of Septuagint", in S. Liberman (ed.), *Alexander Marx Jubilee Volume*, 149-178. Voir spécialement 166.

- ⁵⁰ Surtout la considération actuelle se basant sur une longue histoire textuelle qui a abouti à l'élimination des textes différents de ceux qui donneront M.
- ⁵¹ On sait que la traduction de G a également circulé dans les différents lieux en Palestine, en Egypte et ailleurs. Voir Harl, Dorival, Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 79-81.
- ⁵² Le type de ce texte a pu être amené d'Egypte en Palestine comme le pense Frank Moore Cross que soutient Etienne Nodet. Voir Nodet, *Essai sur les origines du judaïsme*, 151-153. Ainsi en Palestine se concentraient divers textes de type Sm, G, et d'autres textes hybrides ainsi que probablement un texte venant de Babylone. Cette concentration explique l'intense activité rédactionnelle que bon nombre de chercheurs remarquent dans diverses parties de la Bible hébraïque. Pour une discussion récente au sujet de la lettre d'Aristée, voir K. H. Jobes, M. Silva, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, Michigan, 2000, 33-37.
- ⁵³ Ce texte viendrait de Babylone. Voir Barthélemy, "Les problèmes textuels de 2Sam 11,2-1Rois 2,11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des "Devanciers d'Aquila"", *Etudes*, 218-254. Voir spécialement 241; Cross, "The Text Behind the Text of the Hebrew Bible", 139-155.

comme sa Bible. Gilles Dorival va dans ce sens lorsqu'il dit que: "la LXX correspondait assez mal au texte hébreu en cours de normalisation en Palestine et que d'autres versions grecques, entreprises à l'instigation du rabbinat palestinien dans les années 30-50 existaient, qui étaient beaucoup plus satisfaisantes de ce point de vue"⁵⁴.

2.3. Peut-on aboutir à une conclusion différente en étudiant chaque livre, Exode ou Deutéronome, en entier?

Plusieurs auteurs ont consacré un temps à l'étude des livres d'Exode et de Deutéronome en observant le texte de G. On peut signaler particulièrement John William Wevers⁵⁵ et Judith Sanderson (Celle-ci ne signale aucune partie du Décalogue, simplement parce que le Décalogue manque dans 4QpaleoExod^m qu'elle étudie⁵⁶) et d'autres encore. Ils sont d'accord pour parler de la littéralité de la traduction de G. Il est possible de parler de "traductions libres" dans G à partir de certains exemples qui se trouvent en dehors du Décalogue. Personne ne parle d'éventuels ajouts au texte, ajouts d'éléments qui ne seraient pas implicitement compris dans le texte hébreu. Judith Sanderson résume ainsi l'évaluation des différences entre G et les autres témoins d'Exode:

"The faithful translational technique suggests strongly that the differences between G on the one hand and the other witnesses to the book of Exodus on the other hand are to be attributed for the most part not to the translator, but to the Hebrew scribes in the period of transmission of the *Vorlage* of the translation"⁵⁷.

Il faut néanmoins reconnaître la difficulté de faire une nette distinction entre le texte de G tel qu'il était primitivement et ses corrections ultérieures possibles. Les différentes études comme celles de Rahlfs, Ziegler⁵⁸, Wevers et beaucoup d'autres essayent de résoudre ce problème. On sait que le texte de G a subi des corrections de différentes formes dès après sa traduction. En

⁵⁴ Harl, Dorival, Munich, La Bible grecque des Septante, 123. Voir également 122 sous la lettre C où il signale: "L'existence de cette activité recensionnelle prouve que le texte de la LXX est désormais considéré comme défectueux. Dès lors, une partie des conditions nécessaires à l'élimination de la LXX est remplie".

⁵⁵ Wevers, Text History of the Greek Deuteronomy; Wevers, "PreOrigen Recensional Activity in the Greek Exodus"; Wevers, Text History of the Greek Exodus.

⁵⁶ Pour le contenu intégral de ce texte, voir DJD IX, 53-130, planches 7-33.

⁵⁷ J. Sanderson, "The Old Greek of Exodus in the Light of 4QpaleoExod^m", Textus 14, Ed. E. Tov, Jerusalem, 1988, 87-104. Voir 99.

⁵⁸ Pour le Dt on peut consulter J. Ziegler, "Zur Septuaginta-Vorlage im Deuteronomium", ZAW 72 (N. F. 31) (1960) 237-262.

effet, le texte de G découvert à Qumrân (quelques mss du Pentateuque qui ne contiennent pas le Décalogue) contient des leçons divergentes par rapport à celles que nous avons dans les différentes éditions et mss de G ainsi que par rapport à M. Ce fait témoigne d'une forte activité de révision textuelle longtemps avant Théodotion, Aquila et d'autres⁵⁹. Ces corrections visaient à rendre le texte grec conforme à l'hébreu que les réviseurs avaient sous les yeux. Or, les sources hébraïques à notre disposition ne sont pas, pour leur majorité, quantitativement harmonisées⁶⁰. A partir de là, on peut dire que, d'un côté, les réviseurs juifs du texte de G qui se basaient sur un texte hébreu ne sont pas à l'origine des harmonisations que nous avons actuellement dans G. Ils auraient eu plutôt tendance à enlever ces mêmes harmonisations. D'un autre côté, les réviseurs chrétiens (comme Origène) sont postérieurs à certaines harmonisations puisque celles-ci sont déjà connues à Qumrân. Il est donc plus logique de considérer ces harmonisations comme étant antérieures à la traduction en grec.

Soulignons deux éléments. La traduction de G reflète un texte hébreu différent de M. Dans leur majorité, les différences ne sont pas imputables au traducteur. Toutes les analyses, du Décalogue en particulier ou du Pentateuque en général (surtout Ex et Dt) le confirment.

Le deuxième élément est que G est proche des textes dits harmonisants. Le fait que G reflète un texte harmonisé le rapproche, sans l'identifier, d'autres textes dont l'harmonisation est bien perceptible comme Sm et 4QDeut⁶¹. A ces textes on peut même ajouter certains textes qumrâniens des

⁵⁹ Voir Barthélemy, Les devanciers d'Aquila; E. Ulrich, "The Greek Manuscripts of the Pentateuch from Qumran, Including Newly-Identified Fragments of Deuteronomy (4QLXXDeut)", in A. Pietersma, C. Cox (eds.), *De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday*, Mississauga, Ontario, 1984, 71-82; Harl, Dorival, Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 157-158, ou pour une vue plus large, 143-173.

⁶⁰ Esther Eshel parle d'une harmonisations en M, Sm et G en dehors du Décalogue. Elle cite Ex 9,9 où il est supposé que le 4QPaleoExod^m qui a *על ארץ מצרים* (sur le pays d'Egypte) contient une leçon non harmonisée, alors que M, Sm et G qui, pour leur part, lisent *על כל ארץ מצרים* (sur tout le pays d'Egypte) auraient harmonisé leur texte avec Ex 8,12; 9,22, etc. Voir Eshel "4QDeut" - Text that has Undergone Harmonistic Editing", 117-154. Voir spécialement 147. Cependant Sanderson, *An Exodus Scroll From Qumran 4QpaleoExod^m and the Samaritan Tradition*, 149-150, est plus réservée, évoquant la possibilité que le *כל* a pu être perdu en 4QPaleoExod^m.

⁶¹ Chaque texte a ses propres particularités. Pour la comparaison au niveau des harmonisations, voir Eshel, "4QDeut" - Text that has Undergone Harmonistic Editing". On se souviendra que Baillet, "Le texte samaritain de l'Exode dans les manuscrits de Qumrân", 363-381, se demande s'il ne faut pas simplement considérer la presque totalité des mss de Qumrân comme des mss samaritains.

phylactères comme 4QPhyl J et XQPhyl 3, et non qumrâniens comme PapNash.

Il faut néanmoins reconnaître qu'il y a beaucoup de différences entre ces textes harmonisants que nous venons de citer et le texte de G. C'est une vue plus large qui permet de faire une distinction plus nette entre G d'une part et Sm ainsi que ces quelques témoins qumrâniens d'autre part⁶². Pour ce deuxième point, une étude plus large que celle du Décalogue permet de décaler le texte de G par rapport aux témoins dits "pré-samaritains"⁶³. En effet, dans les textes comme Sm, on remarque un déplacement beaucoup plus important de mots, de phrases ou mêmes de péripécies entières que l'on n'observe pas nécessairement en G. Au niveau du Décalogue, c'est par exemple ce que nous avons observé pour le dixième commandement samaritain. Ailleurs, nous observons par exemple que le texte de Sm insère le contenu d'Ex 30,1-10 de M entre les v. 35 et 36 d'Ex 26. 4QpaleoExod^m a la même disposition⁶⁴, alors que 4QpaleoGen-Exod¹ s'accorde avec M et G⁶⁵.

Sur ce point précis, l'analyse globale du texte de G (Ex,Dt) permet de rapprocher G et M contre Sm et les mss regroupés sous le vocable 4QRP. Comme en M, G ne contient pas le déplacement massif de mots, groupes de mots ou de péripécies entières, observé dans ces premiers témoins.

A part ce point, on peut dire que d'une manière générale le texte de G (Ex,Dt) ne contredit pas les conclusions qu'on peut tirer à partir de l'étude du Décalogue seul. Cette analyse, au contraire, vient les confirmer en les complétant et en les précisant.

2.4. *Y a-t-il eu une seule édition à l'origine des familles de mss?*

⁶² Voir Tov, "The Significance of the Texts from the Judean Desert for the History of the Text of the Hebrew Bible: A New Synthesis", 296-298.

⁶³ Tov, "The Significance of the Texts from the Judean Desert for the History of the Text of the Hebrew Bible: A New Synthesis", 296; Sanderson, "The Old Greek of Exodus in the Light of 4QpaleoExod^m", 99-101, souligne également la singularité de G par rapport à M, Sm et 4QpaleoExod^m. Ulrich, "The Bible in the Making: The Scriptures Found at Qumran", 51-66. Ulrich identifie deux éditions qui ont circulé pour le livre d'Ex. La première est principalement représentée par M et G, alors que la deuxième est représentée par 4QpaleoExod^m, très proche de Sm sauf dans des cas rares comme le dixième commandement samaritain (Ulrich parle du onzième commandement).

⁶⁴ Voir les éditions du Sm comme celle de von Gall ou d'Abraham Tal. Les deux mss consultés qui n'ont pas été collationnés (L 2057 de Fribourg et celui de la collection Bodmer à Genève) ont la même disposition. Pour un résumé comparatif avec certains textes qumrâniens reprenant d'autres textes en dehors du Décalogue, voir J. Margain, art: "Samaritain (Pentateuque)", DBS 11, Paris, 1991, 762-773.

⁶⁵ Voir DJD IX, 44-45, 112-113, 118-120.

L'observation des témoins textuels du Décalogue montre qu'à part les harmonisations horizontales (venant des textes plus ou moins parallèles) et dans une moindre mesure les harmonisations verticales (pour le "et tout son bétail" du commandement X que nous avons en G, venant probablement du commandement IV), il y a peu, même très peu de différences textuelles⁶⁶.

Dès lors, la question est de savoir si en amont de ces textes il n'y a pas une origine commune⁶⁷, c'est-à-dire un même texte, une seule édition, à l'origine de ces différentes familles et groupes de mss. Cette édition aurait ensuite différemment évolué dans certaines régions, les retouches intervenant pour les besoins théologiques ou d'éclaircissement du texte, ainsi que des erreurs de scribes réelles ou supposées, qu'il fallait ensuite corriger.

Ces considérations nous amènent à un panorama suivant de l'histoire du texte biblique, au moins pour le Pentateuque:

1. Les éléments disparates, écrits et oraux existent. Ici on peut parler d'une diversité de sources. Ce stade est tellement obscur qu'il est difficile de bien le cerner. Il est possible qu'il existe encore plusieurs stades en son sein.

2. Une édition, au moins du texte du Pentateuque, se constitue à partir de ces éléments disparates. C'est à ce stade qu'on peut parler d'un "Urtext", un texte normatif ou tout au moins qui a vocation d'être normatif. Cependant ce texte n'est pas rigidement fixé. C'est-à-dire que dès sa formation, le texte peut être retouché d'une manière ou d'une autre. Il n'a pas encore le caractère canonique que nous reconnaissons actuellement au texte biblique.

3. Les copies de ce texte se répandent dans plusieurs régions et évoluent différemment. Les témoignages textuels les plus anciens que nous ayons attestent l'histoire du texte biblique à partir de ce stade. C'est la période de la diversité textuelle⁶⁸. C'est également à ce stade que nous avons les mss que les uns et les autres classent dans différentes familles ou types de mss. Eugene Ulrich pense même, et à notre avis avec raison, qu'il y a eu de multiples éditions littéraires. Il cite en exemple les livres d'Exode, Samuel,

⁶⁶ La même observation a été faite par Judith Sanderson en observant le livre d'Ex en général. Voir Sanderson, "The Old Greek of Exodus in the Light of 4QpaleoExod^m", 101

⁶⁷ Pour le texte d'Ex, Sanderson, "The Old Greek of Exodus in the Light of 4QpaleoExod^m", 101, se refuse d'affirmer l'existence d'un "Urtext" pour les quatre textes qu'elle étudie. Elle reconnaît cependant qu'il y a une période où les variantes étaient très limitées. Plus loin, p. 103, elle parle d'une origine commune ou tout au moins d'une origine similaire.

⁶⁸ B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979, 120, parle de l'absence d'un texte fixe mais de fluidité textuelle pendant la période qui s'étend au moins de 300 av JC jusqu'à 100 ap. JC.

Jérémie et Daniel⁶⁹. Pour le livre d'Exode qui intéresse particulièrement ce travail, Eugene Ulrich dit que M et G préservent une forme textuelle plus ancienne alors que 4QpaleoExod^m et Sm préservent une édition secondaire harmonisante. Reprenant le même sujet quelques années plus tard, Ulrich dit qu'en Ex 35-40 il y aurait également deux éditions différentes entre M et G⁷⁰.

Notre propre observation de différents témoins textuels d'Ex, au moins à partir du Décalogue (que 4QpaleoExod^m ne contient pas), nous fait penser que M et G préservent encore deux éditions différentes en dehors des chapitres 35-40. C'est d'ailleurs une opinion qui s'impose lorsqu'on considère la situation des autres livres cités⁷¹.

C'est également à ce stade de la diversité que, selon Ginsburg, nous avons l'introduction de l'écriture carrée, la division des consonnes en mots, l'introduction des lettres finales et l'introduction des matres lectionis⁷². Il date de la même époque les autres retouches de scribes comme la suppression des expressions indélicates pour Dieu comme les anthropomorphismes (Tiqqunē Soferim), etc.⁷³. Selon Ginsburg, c'est la diversité des opinions sur le respect des Ecritures qui est à l'origine de la division du peuple en deux: les pharisiens et les sadducéens⁷⁴. Les différentes recensions rendirent inéluctable la nécessité d'un texte standard. C'est alors qu'il y eut une rédaction rejetant les mss proches de ceux qui ont servi de base pour G, ainsi que les mss hébreux des Samaritains. Pour les Samaritains cela allait de soi parce qu'ils sont considérés comme une secte. Pour G, on lui jeta l'anathème en déclarant qu'il n'a été réalisé que par cinq personnes, et que le jour de sa traduction fut une catastrophe pour Israël⁷⁵.

⁶⁹ Ulrich, "The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible", 278-285. A ces exemples on peut ajouter d'autres cités plus haut dans ce même chapitre.

⁷⁰ Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origin of the Bible*, 39. A la p. 102 il parle d'Ex 35-39. Ce livre reprend la même problématique et les mêmes conclusions pour les livres d'Ex, Sm, Jer et Dn, pratiquement dans les mêmes termes entre les p. 35-41 et 63-72!

⁷¹ Ulrich, "The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible", 285-287.

⁷² Voir Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, 287-300.

⁷³ Pour la discussion de chaque cas à part, voir Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, 345-468.

⁷⁴ Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, 299.

⁷⁵ Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible*, 306. Il fait allusion au Massechet Soferim 1,7. Comme nous le pensons, il est intéressant de remarquer que pour Ginsburg, également, les raisons du rejet de G ne sont pas d'abord liées à son adoption par le christianisme naissant. Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 124, place le rejet de la Septante par les Juifs à la fin du 1^{er} siècle ap. JC, alors qu'ils l'avaient favorablement accueillie auparavant.

4. L'élimination des mss concurrents et la correction du texte proto-massorétique aboutit à la standardisation du texte plus ou moins unifié à la fin du premier siècle ap. JC. Nous parlons du texte "plus ou moins unifié" parce qu'avant l'époque des massorètes on voit encore des divergences textuelles⁷⁶.

5. Ce texte consonantique commençait de nouveau à se diversifier, mais cette fois-ci dans une très moindre mesure par rapport aux visages du texte biblique de l'époque pré-chrétienne. C'est au 9-10^e siècle que les massorètes tiberiens ont fixé sa vocalisation et autres signes de cantillation⁷⁷. Cependant la poursuite des activités sribales comme faire des copies, ramenait à nouveaux des différences. Ces différences sont bien observables même dans les mss d'une même école comme les mss tiberiens classiques⁷⁸.

6. L'édition de Jacob Ben Ḥayyim de 1524-1525 accueilli par beaucoup comme "textus receptus" donnait de nouveau un texte normatif, bien qu'elle n'ait pas tenu compte des mss importants que Jacob Ben Ḥayyim ne connaissait pas. Après la publication de cette édition, elle a été critiquée, entre autres par Elias Levita, connu dans les milieux juifs comme Eliahu Bachur Ashkenazi (1468-1549), dans la deuxième introduction à son livre "Massoreth Ha-Massoreth" publié en 1538⁷⁹. Levita dit que même si Jacob Ben Ḥayyim a fait un bon travail, il a commis beaucoup de fautes et porté de faux témoignages en beaucoup d'endroits⁸⁰.

Une publication importante, la *Minḥat Shai*, contribua à la stabilisation du Texte biblique reçu en Occident. Yedidiah Shlomo Raphael ben Abraham Norzi (1560-1626) a terminé son livre sur la massore (*Minḥat Shai*) en 1626, année de sa mort. L'appréciation de son œuvre parmi les Juifs de l'Occident

⁷⁶ Yeivin, *Introduction to the Tiberian Massorah*, 60-64, §105-110.

⁷⁷ Cette date concerne ce qu'on sait des massorètes de Tibériade. Voir Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. 3, xii-xviii.

⁷⁸ Par ces mss, il faut comprendre le ms d'Alep (A), celui des Prophètes du Caire (C) et celui de St-Petersbourg (L).

⁷⁹ Sur sa vie, voir Ginsburg (ed.), *The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita*, 1-85; G. E. Weil, *Elie Lévitte humaniste et massorète (1469-1549)*, SPB VII, Leiden, 1963; G. E. Weil, *Initiation à la massorah, L'introduction au ספר זכרון* d'Elie Lévitte, Leiden, 1964.

⁸⁰ Ginsburg (ed.), *The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita*, 94-95. Voici la traduction que fait Ginsburg du texte de Levita: "As to the Massorah, in the twenty-four sacred books printed here, I have not seen anything like it, among all the ancient books, for arrangement and correctness, for beauty and excellence, and for good order. They were edited by one of the learned, whose name was formerly Jacob, let his soul be bound up in a bag with holes. But although his edition is exceedingly beautiful, he committed many mistakes, and bore false testimony in many places".

Ginsburg explique que le fait d'ajouter au nom de Jacob l'expression "que son âme soit gardé dans un sac troué" (contrairement à 2S 25,29), indique qu'il était déjà mort et qu'il était devenu chrétien.

transparaît dans la remarque de Martin Jan Mulder "Every word and every letter about which one could possibly be mistaken, is discussed by him. In this way, his work becomes a kind of correction and emendation of the biblical text as given by Ben Hayyim. Later editors of the Bible have repeatedly revised the biblical text according to his directions"⁸¹. Les indications massorétiques de la Minḥat Shai qui ne s'accordent pas avec celles de Ben Ḥayyim ont donc amené les générations suivantes à corriger ce dernier⁸². Le "textus receptus" de l'AT n'en était donc pas un de manière scrupuleuse!

En ce qui concerne le texte consonantique du Décalogue, la Minḥat Shai ne signale rien de particulier. Elle prend du temps pour parler de la vocalisation et de l'accentuation ainsi que de la division en versets et en commandements. Sur ce point, la Minḥat Shai s'accorde avec la tradition juive majoritaire⁸³.

7. Actuellement nous sommes de nouveau dans une période de diversité⁸⁴ après que dès 1929 le ms B19A ou L⁸⁵, qui fait partie de la collection de Firkovitch, ait été pris comme base pour la troisième édition de la Bible de Kittel publiée en 1937, pour la BHS publiée en 1967 ainsi que pour la BHQ qui est en projet, en laissant de côté l'ancien texte de Ben Ḥayyim. D'ailleurs en 1958 la British and Foreign Bible Society a publié une édition de la Bible hébraïque, éditée par Noarman Henry Snaith à Londres. Cette édition se base principalement sur le ms Or 2626-8 écrit à Lisbonne en 1482. Pour l'éditeur, le choix de ce ms est dû au fait que son texte correspond aux remarques de la Minḥat Shai. Les différents projets bibliques dans le monde juif, comme celui de l'Université Hébraïque de Jérusalem et celui de l'Université Bar Ilan à Ramat Gan se basent principalement sur le ms d'Alep. Or, Jacob Ben Ḥayyim ne connaissait pas ces deux principaux mss tibériens. Le choix de lecture en cas de conflit textuel dépend de la "politique" de l'éditeur.

⁸¹ Mulder, "The Transmission of the Biblical Text", 87-135. Voir spécialement 122. Pour le résumé de sa vie, voir A. A. Lieberman, "Yedidah Solomon Norzi and the Stabilization of the Textus Receptus", in E. J. Revell (ed.), *Proceedings of the Twelfth International Congress of the International Organization for Massoretic Studies 1995*, Massoretic Studies 8, Alpharetta, Georgia, 1996, 37-47.

⁸² Voir notre hypothèse sur le cas de 1R 22,7 dans I. Himbaza, "Quelle massore pour quel texte?" BN 116 (2001) 33-39. Voir spécialement 35-36, n. 16.

⁸³ Voir le chap. III sur la division du Décalogue, 100-109.

⁸⁴ Voir Himbaza, "Quelle massore pour quel texte?"

⁸⁵ Désigné encore comme F par Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 3, vii-viii.

2.5. Dans quelle écriture étaient les mss que les traducteurs de G ont utilisés?

Franz Xaver Wutz⁸⁶ avait soutenu l'idée selon laquelle G a été traduit à partir d'un texte hébreu transcrit en caractères grecs. Cette théorie a vite été combattue en faveur de l'original en écriture hébraïque. Mais, si beaucoup d'auteurs pensent à l'hébreu, le type de l'alphabet utilisé les divise. Winton Thomas parle de caractères néo-araméennes proches de l'écriture carrée⁸⁷.

Nombreux sont ceux qui, en partant principalement de la confusion de lettres, pensent que la traduction de G se basait sur un texte écrit en caractères carrés⁸⁸, que les sources rabbiniques appellent "assyrienne"⁸⁹. Cette hypothèse est reprise un peu partout, nous ne nous étalons pas là-dessus. Il faut seulement rappeler que la Lettre d'Aristée § 176 parle des τοῖς Ἰουδαϊκοῖς γράμμασι (caractères juifs) qui supposeraient l'écriture carrée. Cependant pour certains, cela serait une interpolation tardive⁹⁰.

Christian David Ginsburg attire l'attention sur certaines différences textuelles entre M et G, différences liées au fait que les traducteurs de G auraient utilisé des manuscrits écrits en anciens caractères hébreux (paléo-hébreu)⁹¹. Pour Ginsburg ce sont les Soferim qui adoptaient l'écriture carrée qui auraient fait des erreurs de confusion de lettres, alors que les traducteurs de G ont lu correctement ces mêmes lettres. Ginsburg, qui place la traduction de G entre 250 et 200 av. JC, dit qu'à cette époque et même nettement plus

⁸⁶ F. X. Wutz, "Ist der Hebräische Urtext wieder erreichbar?", ZAW 43 (1925) 115-119; F. X. Wutz, Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus, Stuttgart, 1925-1933; F. X. Wutz, Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext, Stuttgart, 1937.

⁸⁷ D. W. Thomas, "The Textual Criticism of the Old Testament", in H. H. Rowley (ed.), The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research. Essays by Members of the Society for Old Testament Study, Oxford, 1951, 253-255. Voir spécialement 254.

⁸⁸ Voir la bibliographie citée par Tov, The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research, 149-150. Voir également Tov, "Interchanges of Consonants Between the Masoretic Text and the Vorlage of the Septuagint", 255-266.

⁸⁹ Voir le chapitre I "Autour du Décalogue", 27-29.

⁹⁰ Voir Pelletier, Lettre d'Aristée à Philocrate, 185, note 1.

⁹¹ Pour la discussion sur l'histoire de cette écriture et son utilisation, voir A. M. Honeyman, "Semitic Epigraphy and Hebrew Philology", in H. H. Rowley (ed.), The Old Testament and Modern Study, 264-282; K. A. Matthews, "The Background of the Paleo-Hebrew Texts at Qumran", in C. L. Meyers, M. O'Connor (eds.), The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday, Winona Lake, Indiana, (1983), 549-568.

tard, plusieurs écritures étaient encore simultanément utilisées; l'écriture carrée ne s'est imposée que lentement⁹².

À part l'écriture, Ginsburg fait également remarquer que la séparation des mots est intervenue à la même période, les différentes écoles n'ayant pas les mêmes divisions. Ceci se voit de nouveau à travers la comparaison entre M et G, où certaines différences de lecture sont dues à la différence de la division des mots⁹³.

Or, selon Etienne Nodet, l'importation de l'alphabet (et du sabbat hebdomadaire) par un mouvement issu de Babylonie précède une activité rédactionnelle aboutissant à un "Pentateuque commun, qui se répand ensuite dans la diaspora, en particulier en Egypte, et se ramifie peu à peu à travers les mouvements divers"⁹⁴.

L'observation des argumentations des uns et des autres nous fait penser que la question de l'alphabet des mss utilisés par les traducteurs de G n'est pas très claire⁹⁵. La confusion des lettres נ et ן d'une part (Gn 46,16) ainsi que י et ם d'autre part (Ex 14,2), ne peut s'expliquer que dans le paléo-hébreu où ces lettres se ressemblent. Leur confusion n'est pas imaginable en caractères carrés. La plupart de ceux qui avancent les confusions de lettres ך et ך d'un côté et י et ן de l'autre, en caractères carrés, citent principalement les textes des Prophètes et non ceux de la Torah⁹⁶.

Un des passages connus du Pentateuque pour la confusion entre ך et ך est en Gn 10,4 où les descendants de Javan sont appelés דדנים (Dodanim) en M,

⁹² Ginsburg, Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible, 290. Voir également S. Talmon, "The Ancient Hebrew Alphabet and Biblical Text Criticism", in P. Casetti, O. Keel, A. Schenker (eds.), *Mélanges Dominique Barthélemy*, 497-530. Les raisons du changement seraient l'influence de l'araméen d'empire comme langue de chancellerie, ainsi que la volonté de simplification de l'écriture pour faciliter la lecture à la synagogue qui se développe à ce moment-là. Voir C. Perrot, *La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Collection Massorah I,1, Hildesheim, 1973, 124-125.

⁹³ Ginsburg, Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible, 159. Il faut remarquer cependant que Ginsburg donne une liste de références bibliques qui ne concernent pas le Pentateuque.

⁹⁴ Nodet, *Essai sur les origines du judaïsme*, 152-153. Il nous semble d'ailleurs que dans ce cas, il faudrait donner une date nettement plus ancienne que celle qu'il propose pour l'apparition du Pentateuque comme compilation autoritative (250-200 av. JC). Ou bien, il faudrait donner une date beaucoup plus tardive à la traduction en grec (G) de ce même Pentateuque.

⁹⁵ Gilles Dorival hésite également de conclure sur cette question. Voir Harl, Dorival, Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 63-64. (À la p. 206 Marguerite Harl nous semble plutôt pencher vers l'écriture carrée).

⁹⁶ À part la bibliographie déjà citée, on peut ajouter Klein, *Textual Criticism of the Old Testament: From the Septuagint to Qumran*, 76.

alors qu'ils sont des רודנים (Rodanim) en G, Sm et 1Chr 1,7 de M⁹⁷. Il y aurait une confusion pour la première lettre. Or, lorsqu'on observe bien les lettres du paléo-hébreu par exemple dans les mss de Qumrân ainsi que dans les mss samaritains, on se rend compte que la confusion entre les lettres "r" et "d" est également possible, ces deux lettres étant proches l'une de l'autre. Elles ressemblent (plus ou moins) à une sorte de trapèze avec une petite queue dans l'angle inférieur droit, la différence étant une petite queue supplémentaire au "d" dans l'angle supérieur droit. Dans le paléo-hébreu, l'évolution historique du "d" va d'un triangle sans queue à un rectangle ou un trapèze avec deux queues en passant par un rond avec une queue. Cette étape intermédiaire l'identifiait pratiquement au "r"⁹⁸. La confusion entre ces deux lettres pourrait donc venir soit de l'écriture ancienne soit de l'écriture carrée, puisque les deux lettres sont presque identiques dans les deux cas. Dès lors, pourquoi ne pas penser que le texte hébreu qui a servi de base pour la traduction du Pentateuque de G était en caractères paléo-hébreux?

Si nous nous limitons au Pentateuque, nous avons tendance à soutenir Ginsburg qui pensait au paléo-hébreu comme alphabet de la *Vorlage* de G. Dans le même sens les traducteurs de G auraient lu le Décalogue en paléo-hébreu. Le problème concernerait le reste du texte biblique où les exemples de confusion des deux types d'écritures sont cités par les uns et les autres.

Cependant, au niveau du texte du Décalogue lui-même, nous ne tirons rien du fait que les mss qui ont servi de base de traduction de G aient été en paléo-hébreu ou en caractères carrés. En effet, les possibles confusions de lettres ou de division de mots que les uns et les autres ont identifiées ne concernent pas le Décalogue. Si l'on pouvait prouver que les traducteurs de G ont lu le Décalogue en paléo-hébreu, cela serait une information historique intéressante, mais qui ne touche pas l'étude du contenu du texte lui-même.

Que penser d'un "Pentateuque commun"? Nous pensons qu'un tel Pentateuque a bien existé avant la standardisation du texte comme nous l'avons déjà signalé plus haut. Nous pensons également qu'il a été édité longtemps avant les années 250-200 av. JC. En effet, G est le fruit d'une évolution textuelle (ce que Nodet appelle: "se ramifier peu à peu") et comprend déjà des compromis théologiques (comme le sabbat hebdomadaire,

⁹⁷ Ce passage est cité par B. K. Waltke, "How We Got the Hebrew Bible: The Text and Canon of the Old Testament", in P. W. Flint (ed.), *The Bible at Qumran*, 44. On cite également le fameux אורח - אורח de Gn 22,13 et שמרנו - שמרנו d'Ex 21,29 // Ex 21,36. Voir R. R. Ottley, *A Handbook to the Septuagint*, London, 1920, 14-16.

⁹⁸ Voir J. B. Peckham, *The Development of the Late Phoenician Scripts*, Cambridge, Massachusetts, 1968, 6-9, 44-45; K. Jaroš, *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel. Für den Hebräischunterricht bearbeitet*, Fribourg, 1982, 22-28; R. Deutsch, M. Heltzer, *New Epigraphic Evidence from the Biblical Period*, Tel Aviv-Jaffa, 1995. Voir particulièrement les tableaux des p. 38,58,80,103.

qui selon Nodet venait de Babylonie)⁹⁹. Or, une grande majorité de témoignages placent la traduction de G (Pentateuque seulement) sûrement avant 210, probablement avant 260¹⁰⁰. Pour que le substrat hébreu de G, venant d'un Pentateuque commun et donc autoritatif, se ramifie peu à peu jusqu'aux différences que nous connaissons entre M et G, il faut du temps. De notre point de vue, la date de l'édition d'un Pentateuque commun pourrait se rapprocher de celle que Freedman avance, à savoir aux environs de 430 av. JC¹⁰¹. En effet, rien n'empêche que dans les années qui ont suivi la conquête perse et le retour de l'exil, il y ait eu une mise par écrit du Pentateuque avec vocation de servir de référence historico-religieuse pour l'identité de la communauté juive et peut-être également pour l'empire perse.

Il faut ajouter que ce Pentateuque a bien pu exister et être recopié simultanément en écriture ancienne (paléo-hébreu) et en caractères carrés¹⁰². On ne peut donc pas dire que tout ce qui est écrit en caractères anciens est plus ancien que tous ce qui est écrit en caractères carrés¹⁰³. Des textes comme 4QPaleoExod^m et 4QpaleoGen-Exod¹⁰⁴ nous semblent être le reflet de l'évolution du même Pentateuque commun et non celui d'un Pentateuque antérieur à ce dernier.

⁹⁹ Cependant nous n'avons pas de témoignage écrit d'une édition du Pentateuque sans sabbat hebdomadaire. Par contre certaines corrections des scribes identifiées ne sont pas connues dans G, parce qu'elles sont soit postérieures à sa traduction soit issues d'un autre milieu.

¹⁰⁰ Harl, Dorival, Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 56-58, 96. Bernard Barc propose une datation beaucoup plus tardive. Voir B. Barc, "Siméon le juste rédacteur de la Torah?" in M. Tardieu (ed.), *La formation des canons scripturaires*, Paris, 1993, 123-154. Voir particulièrement 153-154. Voir également Clancy, "The Date of LXX", 207-225, qui date la traduction de G après 164 av. JC.

¹⁰¹ D. N. Freedman, "The Formation of the Canon of the Old Testament: The Selection and Identification of the Torah as the Supreme Authority of the Postexilic Community", in E. B. Firmage, B. G. Weiss, J. W. Welch (eds.), *Religion and Law: Biblical- Judaic and Islam Perspectives*, 315-331. (= J. R. Huddleston (ed.), *Divine Commitment and Human Obligation. Selected Writings of David Noel Freedman, Volume One: History and Religion*, 470-484). Voir encore dans Huddleston (ed.), *Divine Commitment and Human Obligation*, son argumentation dans l'article intitulé "Canon of the Old Testament", 267-278. Spécialement 271-272.

¹⁰² Harl, Dorival, Munnich, *La Bible grecque des Septante*, 63-64.

¹⁰³ Pour la question de l'histoire et de l'utilisation du paléo-hébreu à Qumrân, voir K. A. Amtheus, "The Background of the Paleo-Hebrew Texts at Qumran", in C. L. Meyers, M. O'Connor (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, 1983, 549-568.

¹⁰⁴ Celui-ci reflète un texte plus proche de M que 4QPaleoExod^m. Voir DJD IX, 23-25.

2.6. Conclusion

L'histoire du texte du Décalogue, comme celui du Pentateuque en général, est comme une galerie dont certains recoins ne sont pas encore bien explorés. En effet, cette histoire pose encore plusieurs questions dont les réponses ne sont qu'hypothétiques.

La question de la diversité et de la standardisation du texte déborde le seul texte massorétique. Les études comparatives du Décalogue qui ne se limitent qu'au texte de M ne couvrent donc pas tout le champ de la recherche historique sur la diversité des témoins textuels du Décalogue que nous avons. Les textes de G, Sm et différents textes qumrâniens montrent qu'avant la standardisation du texte hébreu, plusieurs textes avec des contenus différents ont circulé dans des milieux qui reconnaissaient leur autorité en Palestine, en Egypte et ailleurs.

Pour arriver à un texte standardisé, on a passé par des corrections de toutes sortes. Certaines corrections ou interventions sur le texte sont décelables pratiquement dans tous les témoins textuels de l'AT. Aucun témoin textuel ne peut prétendre être exempt de toute intervention. La comparaison des témoins du texte du Décalogue, bien que celui-ci soit un code législatif court, montre que ce texte a également été retouché comme les autres. Il nous semble, cependant, qu'on ne peut pas dire sans conjecture que telle ou telle lettre, tel ou tel mot ou tel ou tel groupe de mots a été retouché de telle ou telle manière et pour telle ou telle raison précises.

Les tentatives de reconstructions historiques se heurtent, à notre avis, à ce problème de conjecture. Il n'y a ni consensus ni base historique solide pour essayer d'identifier le "Décalogue primitif".

Si le texte de G est différent de M, il ne faut pas vite conclure aux altérations des traducteurs. En effet, M et G reflètent plutôt deux textes différents, bien qu'ils soient très proches l'un de l'autre. C'est ici qu'on peut parler de deux éditions différentes. Si l'on peut penser qu'à l'origine le texte du Décalogue était un seul et même texte, on peut également dire qu'il a très vite été élargi en se diversifiant. Cette diversification précède la traduction de G. D'une manière générale, et si l'on se limite au Décalogue, le texte de G n'est qu'un des témoins de cette diversité. Or les connaissances historiques sur le texte de l'AT ne permettent pas d'expliquer clairement tous les contours de cette question.

Ce que l'on peut dire sur le plan historique et exégétique est qu'apparemment la traduction de G se base sur un texte donné qu'il s'efforce de rendre fidèlement. L'étude du texte du Décalogue montre que le seul

problème de G n'est pas qu'il rend mal l'hébreu¹⁰⁵, mais qu'il se base sur un texte légèrement différent de celui qui a été standardisé par les milieux officiels du rabbinat palestinien.

¹⁰⁵ Il faut redire néanmoins qu'il y a des cas où effectivement on peut dire que par ses interprétations, G rend mal l'hébreu. Cependant nous avons ces cas en dehors du Décalogue.

CONCLUSION GENERALE

Les conclusions tirées après ce périple au sein du texte du Décalogue sont présentées sous forme de thèses commentées. Ces thèses reprendront les axes principaux que nous avons suivis et les aboutissements qui en découlaient.

1- Les textes qui entourent le Décalogue entretiennent une certaine ambiguïté.

D'une manière générale, l'image de la transmission du Décalogue que le Pentateuque nous donne est celle de Dieu parlant au peuple directement à travers la fumée et une voix forte sortant de la montagne. Cependant lorsque nous entrons dans les détails des textes nous ne trouvons pas une image cohérente. Nous avons remarqué qu'au sujet de la théophanie du Sinaï-Horeb et de la mise par écrit des commandements de Dieu, la manière dont le Décalogue a été donné au peuple n'est pas homogène entre Ex et Dt. Le rôle de Moïse comme intermédiaire ou non entre le peuple et Dieu (Dt 5,4 et 5,5) n'est pas très clair. Est-ce que le Seigneur a écrit uniquement le Décalogue (Dt 5,22) ou il a écrit plus que le Décalogue (Ex 24,12)?

Nous avons également remarqué qu'en Ex 34, lors de la deuxième remise des tables de pierre, seule une réponse herméneutique, basée sur ce qu'on peut appeler une théologie globale du Pentateuque, permet véritablement de dire que c'est Dieu qui a écrit sur les deuxième tables¹. Or en ne lisant que les vv. 27-28 de ce même chapitre on a l'impression que c'est Moïse qui écrit. A ce propos, il est d'ailleurs intéressant de remarquer que des interprétations anciennes juives (Midrash Rabba) et chrétiennes (Augustin) se mettent d'accord pour dire que c'est Moïse qui a écrit sur les deuxième tables. Cette interprétation a été fortement soulignée, alors qu'elle ne se base que sur un seul verset: Ex 34,28 contre le reste des versets qui disent explicitement que c'est Dieu qui a écrit sur les deuxième tables.

2- On ne devrait pas nécessairement tenter d'harmoniser ces textes.

¹ Cette affirmation se base sur les textes plus explicites comme Ex 24,12; 34,1; 31,18; 32,16; Dt 10,2.4, ainsi que sur une herméneutique biblique qui ne considérerait pas les deuxième tables comme contenant un texte différent des premières.

Il nous semble qu'on ne devrait pas toujours essayer d'harmoniser les données bibliques lorsqu'elles sont divergentes. Les divergences qui entourent l'histoire de la révélation du Décalogue aux humains ainsi que sa mise par écrit ne sont d'ailleurs pas les seules qui existent. En effet, dans le Décalogue lui-même nous avons des divergences textuelles relativement importantes. L'existence des divergences textuelles, des données qui entourent le Décalque ou du Décalogue lui-même touchent la question de l'histoire de la rédaction et de la transmission du texte du Pentateuque en général.

En dehors du texte biblique lui-même nous avons remarqué par exemple que les écrits juifs discutent de la disposition des dix paroles sur les tables de pierre. Les explications que les uns et les autres donnent montrent qu'ils ne se sont pas mis d'accord. Les uns disent qu'il y avait cinq commandements sur chaque pierre, alors que d'autres parlent de dix, de vingt, même de quarante commandements sur chaque pierre! Pour certains (Talmud Babli, Shabbat 104a) l'écriture transperçait les pierres, alors que pour d'autres (Josèphe, Ant. III,138) les commandements étaient écrits des deux côtés des pierres, deux commandements et demi sur chaque côté, etc. Ces interprétations divergentes sont en partie favorisées par l'état textuel de base qui n'est pas toujours clair.

3- La division du Décalogue n'est pas homogène.

Nous savons que les sources les plus anciennes du texte biblique n'identifient pas les numéros des commandements du Décalogue. La plupart des mss bibliques ne donnent qu'un texte suivi. Les "Dix paroles" ne sont donc pas simplement identifiées comme on l'imaginerait. Le texte de M et celui de G ne s'accordent pas sur l'ordre des commandements VI-VIII, G ayant encore deux ordres différents. Il faut d'ailleurs rappeler que les injonctions dans le texte du Décalogue dépassent le nombre de dix. Ceci a donné lieu à une divergence de division aussi bien dans la tradition juive que chrétienne. Les premiers témoignages écrits de division du Décalogue sont donnés par Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe. Les deux se distinguent déjà dans l'identification des commandements VI-VIII parce que le premier s'accorde avec le texte de G alors que le deuxième s'accorde avec celui de M. Le livre des Antiquités bibliques qui pourrait être le plus ancien témoignage écrit sur la division du Décalogue a un autre ordre pour ces mêmes commandements. En effet en 44,6-7 où les commandements sont introduits par une formule distinctive (j'ai établi pour eux que..., je leur ai dit de..., etc.), l'interdiction du vol précède celle du meurtre et de l'adultère. Les sources rabbiniques proches de M comme le Talmud Yerushalmi (Berakoth 3c (I,8[4]) font une division différente de Philon ou de Josèphe au niveau du premier et du

deuxième commandements, en mettant une distinction entre “Je suis” (אני) et “Tu n’auras pas” (לא יהיה לך) comme deux commandements différents. La majorité de la tradition juive s’accorde avec cette division. De leur côté, Philon et Josèphe commençaient le deuxième commandement en “Tu ne te feras pas” (לא תעשה).

Le fait que certains écrits juifs comme les textes targumiques insistent sur l’identification explicite des deux premiers commandements, pourrait signifier que ces écrits répondent à la discussion sur la division du Décalogue à l’époque de leur rédaction ou celle qui la précède.

Cette discussion apparaît d’ailleurs aussi dans les écrits chrétiens comme ceux d’Origène et d’Augustin. Origène considère “Tu n’auras pas” comme premier commandement et “Tu ne te feras pas” comme deuxième. Pour Augustin ces deux commandements ne constituent qu’un seul, le deuxième commandement étant “Tu ne prendras pas”. Cette division permet à Augustin d’identifier le neuvième commandement à l’interdiction de désirer le bien d’autrui et le dixième à l’interdiction de convoiter son épouse. Les communautés juives et chrétiennes se répartissent entre ces divergences de division du Décalogue. Le texte du NT, qui ne cite qu’une partie du Décalogue, place le commandement sur le respect des parents après celui qui interdit le faux témoignage. Cette disposition n’est suivie par aucune communauté chrétienne. Il faut encore rappeler qu’en ce qui concerne l’ordre des commandements VI-VIII, le texte du NT s’accorde de temps en temps avec l’ordre de M et de temps en temps avec celui de G (Dt).

4- On doit considérer la valeur des témoins de la tradition rabbinique (M).

Pour le Décalogue, les témoins de la tradition rabbinique sont surtout les mss du texte massorétique. Les textes de Qumrân dont nous avons les fragments contiennent également les témoins proto-massorétiques. Les témoins d’Ex (1QExode, 4Qpaléo Genèse-Exode¹) sont tellement fragmentaires qu’on ne peut décider s’ils reflètent uniquement le texte proto-massorétique ou pas. D’autres témoins de Dt sont dans le même cas (4QDeut^o, 4Qphyl A). En ce qui concerne les témoins de Dt qui reflètent le proto-massorétique, on peut citer 4QDeut¹ au moins pour le mot שור (son boeuf) de Dt qui est dans une forme asyndétique.

Nous avons donc un témoin qumrânien qui, pour ce qu’on peut dire de ses fragments, ne reflète que le texte proto-massorétique. Ceci est probablement expliqué par deux faits. Le premier est qu’il existe peu de témoins du Décalogue parmi les textes qumrâniens, et ceux que nous avons sont très fragmentaires. Le deuxième fait est que les phylactères les plus anciens qui contenaient encore le texte du Décalogue ont été écrits avant la

standardisation du texte. Les phylactères pharisiens ne contiennent plus le Décalogue².

Par contre nous avons beaucoup de témoins qui dépendent du proto-massorétique et du M³. Il s'agit de S, T, V ainsi que des citations des commandements du Décalogue dans les sources juives de la Mishna, des Talmudim et des midrashim.

Pour ce que nous pouvons dire de son texte, Flavius Josèphe est un témoin important -parce qu'il est indépendant- dont le texte du Décalogue reflète M au moins pour l'ordre des commandements.

Le texte du Décalogue de la tradition rabbinique que nous avons dans le texte massorétique n'est pas exactement le même dans les deux versions d'Ex et de Dt. Cependant, bien qu'il soit en deux versions, il semble être un texte court et moins harmonisé que celui de G. Pour cela le texte massorétique est un témoin privilégié du Décalogue⁴. Bien sûr, ceci n'exclut pas toute retouche dans l'histoire de ce même texte. Pour les commandements VI-VIII, le fait que M (Ex) et M (Dt) aient le même ordre pourrait être le fruit d'une harmonisation entre les deux versions, puisque nous connaissons deux ordres différents en G. Dans ce cas G pourrait représenter un état textuel plus ancien. Cependant, on ne peut pas affirmer que cet ordre de M est plus tardif que celui de G, il n'y a pas de base solide pour une telle affirmation⁵.

M (Dt) pourrait avoir évolué après l'époque de la traduction de G au niveau de son utilisation ou non des conjonctions de coordination *waw* (ו) puisque la plupart des témoins, y compris ceux qui sont supposés recopier Dt (comme le ms 4QDeut^a ainsi que les phylactères, même les plus proches de M comme XQphyl 3), ne le suivent pas sur ce point.

² Voir DJD VI, 38-39; א מ הברמן על התפילין בימי קדם (A. M. Haberman, "The Phylacteries in Ancient Times"), 174-177; G. Vermes, "Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea", VT 9 (1959) 65-72; Schneider, "Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran", 18-31.

³ Nous considérons certains textes targumiques comme dépendant de M dans la mesure où les mss des Targumim fragmentaires que nous avons sont datés entre le 8^e et le 14^e siècle, donc pour certains, longtemps après l'époque des massorètes. Ceci se voit d'ailleurs bien parce que certains textes (T-Frg F, T-Frag G, T-Frag Q, T-Frag Br) contiennent au moins une vocalisation massorétique partielle.

⁴ Barthélemy, "L'enchevêtrement de l'histoire textuelle et l'histoire littéraire dans les relations entre la Septante et le Texte massorétique", 161-183. L'auteur signale que G est "le témoin qui a le plus de chances d'attester un état textuel antérieur aux accidents éventuellement subis par le texte massorétique". Cependant l'auteur signale également plus loin que G est "un témoin textuel beaucoup plus innovateur que le texte massorétique". Voir 182.

⁵ Flusser, "Do not Commit Adultery", "Do not Murder", 223-224, fait remarquer que les deux traditions de M et de G ont des témoins anciens sérieux qui attestent leur ordre.

5- On ne devrait pas négliger les témoins de la tradition non-rabbinique (G, Sm, Qumrân, PapNash, Philon, etc.)

Nous avons remarqué que certains textes sont différents de celui de M. Le Décalogue de G nous offre un visage différent par rapport à M, puisque, pour certains éléments, son texte est plus harmonisé entre les deux versions (Ex,Dt). Il faut encore ajouter que G contient des plus significatifs et des variantes par rapport à M. Lorsqu'on entre dans les détails textuels, on se rend compte que certains textes de Qumrân, et PapNash, que nous avons en hébreu, s'accordent avec G contre M. Ces témoins anciens, si mixtes soient-ils, qui attestent des leçons propres à G, renforcent sa position face à M.

1Qphyl s'accorde avec M (Dt) sauf **כי לא** (car ne pas) que nous avons au commandement I, ainsi que pour l'expression **כי ביום** (car au jour) que nous avons au commandement IV au lieu de **ויום** (et le jour) du M. Pour cette dernière expression, G (Ex,Dt) lit **וביום** (et au jour).

4Q158 semble mêler les éléments distinctifs d'Ex et de Dt. A la fin du commandement IX, il s'accorde parfaitement avec M (Ex) pour l'expression (**עד שקר**: témoignage mensonger). Pour le commandement X, il s'accorde avec M (Ex) et G (Ex,Dt) au niveau de la forme asyndétique de la négation, alors qu'il s'accorde avec M (Dt), G (Dt) pour commencer avec l'interdiction de convoiter la femme (**לוא תחמוד אשה**).

4Qphyl B s'accorde avec G (Ex,Dt) en **וביום** (et au jour) du commandement IV et **לקדשו** (pour le sanctifier) de la fin du même commandement, mais le mot est asyndétique en 4Qphyl B. Pour le reste du texte de ce commandement, 4Qphyl B s'accorde avec M (Dt) comme le verbe **לעשות** (faire) au lieu de **לשמור** (garder) de G ainsi que la forme syndétique des débuts des commandements VII-X.

4Qphyl G s'accorde principalement avec G (Ex) bien qu'il soit censé reproduire le texte de Dt. Au commandement IV il contient **וביום** (et au jour) ainsi que **לוא תעשה בזה** (tu ne feras pas en lui) comme G (Ex,Dt)⁶.

4Qphyl L qui est assez lacunaire, s'accorde avec M (Dt) sauf pour le mot **עבדו** (son serviteur) du commandement X que nous avons en forme asyndétique. Cette forme est une particularité du phylactère puisqu'elle ne s'accorde ni avec M ni avec G. XQphyl 3 contient la même leçon.

4Qphyl O très fragmentaire s'accorde avec M (Dt) sauf pour la fin du commandement IV où la finale **ולקדשו** [pourrait venir de **ולקדשו** (et pour le sanctifier)⁷ que nous avons en G (Dt).

⁶ Ici nous ne tenons pas compte de la *mater lectionis* pour le premier mot ni du morphème long pour le dernier.

⁷ Le phylactère aurait pu avoir la même forme asyndétique que 4Qphyl B.

XQphyl 3 s'accorde avec M (Dt) sauf pour le mot וַיִּיּוֹם (et au jour) du commandement IV, ainsi que la forme asyndétique des débuts des commandements VII-X et celle du mot עַבְדּוֹ (son serviteur) du même commandement. A part le cas de ce dernier mot, les autres formes asyndétiques citées s'accordent avec G (Ex,Dt). Ce ms est par ailleurs le témoin qumrânien le plus proche du Décalogue de M (Dt). Il est pratiquement complet.

PapNash est le seul témoin hébreu qui s'accorde avec G (Dt) au sujet des commandements VI-VIII, aussi bien dans leur ordre que dans leur forme asyndétique.

Sm est un autre témoin important du texte du Décalogue. Pour le texte parallèle des autres témoins textuels, Sm est un texte court proche de M. Au sujet des formes syndétiques ou asyndétiques, il est plus proche de M (Ex) et de G (Ex,Dt). Cependant Sm se singularise par l'adjonction de son dixième commandement qui parle de la construction d'un autel sur le mont Garizim, qu'aucun autre témoin non samaritain n'atteste.

D'une manière ou d'une autre, ces témoins disent qu'il y a d'autres témoignages textuels à prendre au sérieux.

6- Certains témoins mixtes du Décalogue ont des points de rapprochement entre eux et leur texte est plus proche de G que de M⁸.

Un certain nombre de témoins du Décalogue contiennent une forme mixte combinant les éléments importants d'Ex et de Dt. Il s'agit des mss qumrâniens 4Qphyl G, 8Qphyl 3, 4Qmez A ainsi que les témoins égyptiens PapNash et Philon d'Alexandrie. Pour 4Qmez A et 8Qphyl 3, nous n'avons que quelques éléments de leur témoignage textuel. Pour ce que nous pouvons dire des fragments textuels à notre disposition, le point commun de ses témoins mixtes est qu'ils semblent tous se baser principalement sur un texte d'Ex proche de G. Cependant, l'observation des différences textuelles entre ces témoins mixtes fait penser que leur forme du Décalogue est citée de mémoire. Si un de ces textes avait été recopié à partir d'un autre texte écrit, la question se poserait en amont de ce dernier texte. S'il s'agissait d'un "décalogue de catéchisme" comme on peut le penser en considérant PapNash, il faudrait reconnaître que ce "décalogue" est également diversifié selon les régions, puisque tous les témoins n'attestent pas exactement la même forme mixte. Les éléments retenus de Dt, si l'on considère que les scribes se basent sur Ex, ne sont pas les plus importants à ne pas perdre de vue, mais ce sont les éléments qu'on peut facilement confondre avec ceux

⁸ Voir Himbaza, "Le Décalogue de PapNash, Philon, 4Qphyl G, 8Qphyl 3 et 4Qmez A", 411-428.

d'Ex. On peut citer par exemple le fait que les témoins égyptiens (Philon, PapNash) s'accordent avec G (Dt) pour l'ordre des commandements VI-VIII, alors que les témoins qumrâniens (au moins pour 4Qphyl G) s'accordent avec M (Ex,Dt). On peut encore signaler le verbe שמור (garde) de Dt que 8Qphyl 3 utilise au commandement IV, ainsi que l'expression עד שא (témoignage vain) de Dt que PapNash utilise au commandement IX.

Le rapprochement de ces textes avec celui de G nous montre que les mots וסורך וסורך וכל בהמתך (ni ton boeuf, ni ton âne ni tout ton bétail) du commandement IV ainsi que שדהו (son champ) du commandement X ne sont pas spécifiques à Dt, puis que nous les connaissons également en G (Ex)⁹. De ce fait ils ne devraient pas servir de base de jugement dans la distinction entre Ex et Dt pour ces mêmes témoins.

La question qui se pose pour ces témoins mixtes est si l'on peut connaître le Décalogue que les scribes de ces textes avaient appris par coeur. La réponse ne nous semble pas être le "décalogue synthétique" ou le "décalogue de catéchisme" combinant les deux versions d'Ex et de Dt, un décalogue qui aurait été mis par écrit et ensuite appris par coeur. La situation nous semble s'expliquer ainsi: a) C'est la version d'Ex qui a été apprise par coeur. b) Les scribes du Décalogue sur les phylactères devaient recopier le Dt. c) Ces scribes ont écrit le Décalogue par coeur, mélangeant ainsi les éléments spécifiques de chacune des deux versions d'Ex ou de Dt. A notre avis, cette réponse explique mieux, d'une part, pourquoi dans ces textes mixtes on écrit principalement la version d'Ex, alors que leurs scribes étaient censés recopier le texte de Dt. Pour ce point, le scribe de 4Qphyl G va plus loin que les autres témoins mixtes cités. Cette même réponse explique, d'autre part, pourquoi ces textes mixtes ne sont pas homogènes entre eux, leurs textes ne reflétant pas un texte de synthèse.

7- Il existe de multiples variantes textuelles et littéraires

Nous avons remarqué que toutes les sources dont nous avons les deux versions d'Ex et Dt (M, G, Sm, T, S, V) contiennent des divergences textuelles. Aucune source n'a un texte complètement harmonisé. Parmi les témoins textuels qui contiennent les deux versions d'Ex et de Dt, Sm est le témoin dont le texte est le plus harmonisé. Les principales différences résident dans la motivation du commandement IV ainsi que dans l'allusion à la promulgation antérieure de la loi, dans les commandements IV et V, cette allusion ne se trouve qu'en Dt. Ces observations ont été faites dans le tableau

⁹ Avec la différence dans l'utilisation de la conjonction de coordination. En effet, G contient la traduction du mot וסורך (ni ton boeuf) sans conjonction, alors que la traduction de שדהו (son champ) est avec conjonction.

E. Le texte de G est également harmonisé en certains points, mais il contient également beaucoup de différences textuelles comme nous l'avons constaté dans les tableaux C et D. Le texte de M semble être le texte le moins harmonisé de tous, comme le montre le tableau A. Les variantes qualitatives du tableau H ont montré que, contrairement à G, M est harmonisé dans les commandements VI-VIII. Les autres témoins contenant les deux versions du Décalogue, comme S, T-O, T-PsJ, T-N et V, sont plutôt proches de M¹⁰. Cependant, S semble se rapprocher de G en ce qui concerne l'utilisation de la conjonction de coordination *waw* (ו). Sur ce point le texte de S est plus harmonisé que celui de M et tend à s'accorder plus particulièrement avec celui de M (Ex).

La comparaison des témoins textuels d'une même version, Ex ou Dt, montre également qu'il y a plusieurs variantes. Certaines variantes, plutôt qualitatives, sont internes à la langue d'arrivée pour les textes qui ne sont pas en hébreu. Pour M une variante qualitative a été observée au tableau B. En ce qui concerne le texte de G, on peut citer les exemples de variantes qualitatives identifiées au tableau D. Les autres exemples sont signalés en note des témoins textuels au chapitre II. Ce type de variantes n'a pas fait l'objet d'une grande attention dans les chapitres précédents. Par contre, une attention particulière a été portée aux variantes quantitatives. La comparaison entre les différents témoins textuels montre que chaque version du Décalogue contient un nombre non négligeable de variantes quantitatives. Ceci est particulièrement vrai pour les sources qumrâniennes que nous avons observées et pour lesquelles nous ne possédons pas de document qui contienne les deux versions d'Ex et Dt à la fois.

Un type particulier de variantes qualitatives a attiré notre attention. Il s'agit de mêmes éléments que nous avons dans un ordre différent. Pour ces variantes, G et PapNash se mettent d'accord contre M et les autres sources comme Sm et Q, pour l'ordre des éléments du commandement V, ainsi que l'ordre des commandements VI-VIII.

Alors que ces variantes sont expliquées par les uns comme résultant d'activités éditoriales successives¹¹, les autres l'expliquent simplement par les différents "types de textes"¹² ayant évolué différemment. Pour les premiers, les variantes résultent d'une décision de modification textuelle

¹⁰ Voir les chapitres II et IV.

¹¹ Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origin of the Bible*, 99-109; Trebolle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 393; Schenker, "Comment l'histoire littéraire...", 87-94. Voir spécialement 90.

¹² J. R. Davila, "Text-Type and Terminology: Genesis and Exodus as Text Cases", *RevQ* 16 (1993-1995) 3-37; J. Trebolle Barrera, "A 'Canon within a Canon': Two Series of Old Testament Books Differently Transmitted, Interpreted and Authorized", *RevQ* 19 (1999-2000) 383-399. Voir spécialement 385.

volontaire et autorisée, alors que pour les deuxièmes, ces variantes résultent d'une évolution au cours de la transmission du texte. Il peut s'agir d'une modification volontaire privée, d'erreur, etc.

Il faut ajouter que, sur le plan quantitatif, M ne contient aucun élément qui ne soit connu par les autres témoins, alors que l'inverse a été observé en G ("belle": commandement V en G (Ex) et "ni tout son bétail": commandement X), Sm (dixième commandement samaritain) et S ("ni sa vigne": commandement X).

8- La valeur de ces variantes doit également être reconnue.

Une vue synoptique de plusieurs témoins pour les deux versions du Décalogue montre que certaines variantes sont connues dans l'une ou l'autre version, ce qui fait penser à des interventions harmonisantes entre les deux. Certaines de ces harmonisations peuvent bien provenir d'autres textes bibliques plus ou moins parallèles à ceux que nous avons dans le Décalogue. Cependant d'autres variantes ne peuvent s'expliquer par l'harmonisation ou par des erreurs de copistes ou des traducteurs. Certaines variantes par rapport au texte de M sont attestées de manière concordante par différents témoins indépendants comme G et les textes qumrâniens. Ces variantes sont signalées par exemple dans les tableaux I, K, L et P. Au niveau des témoins textuels, nous sommes du côté de ceux qui pensent qu'il faut tenir compte de certaines variantes des phylactères. En effet, nous avons observé que certaines de leurs formes textuelles s'accordent avec le texte de G. Ces variantes, qui sont en hébreu, comme celles de PapNash, viennent témoigner de l'ancienneté de certaines lectures de G qu'on aurait tendance à qualifier trop vite de "mauvaise traduction". Ces lectures ne sont pas une création de G. Autrement, il faudrait penser que c'est cette "mauvaise traduction", c'est-à-dire G, qui influence ensuite ces textes hébreux, ce qui est difficile à soutenir. Si G s'accorde avec ces témoins en certains points, il faut penser que ces mêmes témoins remontent à une source proche ou identique à celle de G et différente de M. C'est pour cela qu'il ne faut pas simplement les évacuer d'un revers de la main comme si elles n'avaient pas de valeur¹³. Ces variantes témoignent au moins de deux éléments: Le premier est que le texte du Décalogue a eu plusieurs visages à l'époque qui a précédé la standardisation du texte hébreu. Le deuxième est que cette standardisation a dû s'accompagner de retouches textuelles au sein même du texte proto-massorétique ou tout au moins d'un choix de texte différent. En effet, toutes les variantes des autres sources ne sont pas que des erreurs, ce qui fait qu'on

¹³ C'est ce que font tous ceux qui, en ayant cité ces sources ou pas, ne se limitent qu'au texte de M dans les études sur le Décalogue.

ne peut simplement les qualifier de secondaires. Ces variantes pourraient avoir une histoire ancienne parallèle à celle de M ou plus ancienne que celui-ci.

9- La recherche du Décalogue primitif en tant qu'ensemble législatif nous semble être une entreprise sans issue.

Une des questions qui a attiré notre attention est la reconstruction du Décalogue primitif. Beaucoup d'auteurs ont tenté de reconstruire ce qu'ils croient être le Décalogue primitif ou la forme la plus proche possible de celui-ci. Ils sont majoritairement d'accord pour dire que le Décalogue primitif, c'est-à-dire avant qu'il soit ultérieurement élargi dans les deux formes que nous avons, était fait de brefs énoncés négatifs: c'étaient des interdits¹⁴. De nombreux auteurs prennent en exemple les commandements VI-VIII qui sont des interdits brefs. On a vu cependant quelques auteurs élargir ces mêmes commandements.

L'observation de quelques reconstructions retenues au chapitre VI montre d'une part qu'il n'y a pas d'accord au sujet du contenu et de la forme à retenir, et d'autre part qu'aucune reconstruction n'est satisfaisante. Dans ces reconstructions, seuls quelques auteurs tiennent compte des divergences textuelles entre M et les autres témoins textuels. L'entreprise de reconstruction du "Décalogue primitif" nous semble être dans une impasse. Nous pensons que le Décalogue comme ensemble législatif a commencé à exister dans une forme déjà élargie et probablement non unifiée. Cependant telle ou telle loi a bien pu exister dans une forme primitive, qui pouvait être courte comme les passages parallèles en témoignent.

Les reconstructions du Décalogue primitif ne se basent que sur des hypothèses conjecturales. Or, une "hypothèse logique" n'est pas nécessairement une "preuve formelle" des faits. Deux hypothèses peuvent être tout à fait logiques et aller dans deux sens inverses. Pour le Décalogue nous avons observé le cas avec la comparaison des études de Hossfeld et de Weinfeld¹⁵. Il nous semble donc important que les hypothèses avancées tiennent au moins compte des témoins textuels à disposition, au lieu de se limiter à un seul témoin, même quand celui-ci est très sérieux, comme M.

10- Le Décalogue en M donne l'impression d'un texte court dont les deux versions ont évolué différemment.

¹⁴ Parmi les exemples de reconstruction cités au chapitre VI, on peut signaler la reconstruction de Moshe Weinfeld qui ne reconstitue pas toutes les injonctions dans une forme négative.

¹⁵ Hossfeld, *Der Dekalog*; Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*.

D'une manière générale, le Décalogue de M reflète un texte court. Cependant, une observation rapide de ce texte invite le lecteur à faire une distinction entre M dans sa version d'Ex et dans celle de Dt. En dehors des éléments différents que nous avons à la même place dans une autre version - comme "souviens-toi" ou "garde" du commandement IV ainsi que la motivation du même commandement-, la version d'Ex est plus courte que celle de Dt particulièrement dans les commandements IV, V et X. Dans ces commandements nous avons des mots ou des groupes de mots qui se trouvent dans la version de Dt et qui sont absents dans celle d'Ex¹⁶. A part ces éléments, il y a encore la différence dans l'utilisation des formes syndétiques ou asyndétiques. Dans la plupart de ces cas, c'est de nouveau la version de Dt qui est plus longue. On peut encore parler de la différence dans l'ordre maison-femme ou femme-maison au commandement X. Ceci fait penser qu'il n'y a pas de volonté d'harmonisation généralisée entre les deux versions.

Néanmoins, le texte de M a pu évoluer comme les autres textes. D'un côté, le fait que l'ordre des commandements VI-VIII soit le même dans les deux versions peut être le fruit d'une harmonisation. Nous connaissons, en effet, un témoin (G) qui contient deux ordres différents entre eux et chacun de ces ordres est encore différent de celui de M. De l'autre côté, les conjonctions de coordination *waw* (ו) que nous avons en plus dans la version de Dt, alors qu'elles ne sont que peu ou pas attestées par d'autres témoins textuels anciens, peut être une marque de l'évolution tardive de cette même version. La forme actuelle du Décalogue de Dt nous semble donc être plus tardive que celle d'Ex. Ce qui est étonnant est surtout de remarquer que pour ce point précis, un certain nombre de copistes privés, qui étaient censés recopier le Décalogue dans sa forme de Dt, s'accordent plutôt avec la version d'Ex. La forme de M (Dt) se retrouve ainsi isolée par rapport à la majorité des témoins d'avant la standardisation du texte hébreu. L'explication qui nous a semblé la plus plausible est de penser que c'est M (Dt) qui est historiquement secondaire. Il aurait été retouché plus tard, par exemple pour rendre son texte plus fluide. Cependant ceci est une explication conjecturale sur laquelle nous n'insistons pas. Comme piste pour aller plus loin, il faudrait peut-être étudier le rôle que la liturgie quotidienne du temple, qui connaît la récitation du Décalogue, a joué dans la prise en compte de l'une ou de l'autre des deux versions d'Ex et de Dt.

Le texte de M a évolué dans un milieu qui excluait les formes textuelles concurrentes. Cela lui a donné un grand espace d'épanouissement dans les

¹⁶ Ces mots ont été identifiés dans le tableau A du chapitre V et caractérisés par des pointillés dans la version qui ne les contient pas. Voir 176-178.

traductions et les copies de mss. Son texte est donc plus répandu que les autres. Même si son visage est quantitativement plus attesté¹⁷, il ne doit pas être considéré comme exclusif.

11- Le Décalogue de G est différent de celui de M. Dans certains cas, son visage montre un texte plus harmonisé que celui de M, alors que dans d'autres cas c'est l'inverse.

Le texte de G reflète un texte hébreu dont certains éléments étaient déjà harmonisés avant la traduction. La plupart des harmonisations en G lui sont probablement antérieures. Ces harmonisations sont de type horizontal: rapprochement avec des textes venant d'autres passages bibliques. Elles sont également de type vertical: reprise des éléments figurant dans le même texte. On peut citer par exemple "ni tout ton bétail" du commandement IV répété - avec changement de pronom- au commandement X¹⁸. Bien que l'on puisse dire que la *Vorlage* de G était un texte évolué, elle n'était pas un texte "vulgaire", pour citer l'expression de Paul Kahle¹⁹. Ce texte partage certaines particularités avec Sm et les textes de Qumrân contre M. Il semble avoir été isolé du reste des témoins que nous connaissons pendant un bon moment. Cela explique plusieurs particularités qu'il ne partage avec aucun autre texte comme l'ordre des éléments du commandement V, l'ordre des commandements VI-VIII²⁰, le plus de "belle" en commandement V (seulement en Ex), le plus de "et tout son bétail" en commandement X.

Les particularités de la *Vorlage* de G semblent être de deux types. D'une part, la non-harmonisation de l'ordre des commandements VI-VIII peut signifier que ce texte reflète un état plus ancien que celui de M (Ex,Dt) qui est, lui, bien harmonisé. D'autre part, l'harmonisation des éléments qui complètent les commandements IV et X peut refléter une activité scribale tardive par rapport au texte que nous avons en M. Ces deux éléments peuvent également dire que ce texte a été conservé dans un milieu différent de celui de M.

17 En dehors du Décalogue et d'une manière générale, on sait que sur le plan de la dispersion géographique, les textes de Muraba'at, Naḥar Hever et Massada, etc. reflètent le texte de M. Seul Qumrân, qui contient également les textes les plus anciens, contient plusieurs types de textes.

18 Nous avons signalé que ce plus pourrait être le fruit d'une harmonisation dans la traduction de G, puisqu'il n'est attesté par aucun autre témoin.

19 Kahle, *Die Kairoer Genisa*, 222-279; Kahle, "Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes", 58-77.

20 Ce sont ces deux éléments que G partage seul avec PapNash.

Le traducteur de G en Ex n'est apparemment pas le même que celui de Dt, ce qui explique que les mêmes éléments sont rendus différemment dans ces deux textes. Il s'agit des variantes qualitatives observées dans les commandements I et II²¹. Nous avons remarqué que sur ce point, la version de Dt est plus littérale que celle d'Ex. La *Vorlage* de G représente un des textes (ou type de textes) qui existaient à son époque. Les autres témoins comme Sm, 4QpaleoExod^m, etc., montrent qu'à l'époque de la traduction de G, ou peu après celle-ci, plusieurs textes de différents types circulaient aussi bien en Palestine qu'en Egypte. G et Sm comme les textes de Qumrân sont donc des témoins privilégiés qui nous permettent d'avoir accès à un autre état textuel biblique que celui de M au moins jusqu'au 3^e siècle av. JC.

12- L'étude comparative des témoins textuels fait apparaître G comme un concurrent direct de M.

Les témoins textuels du Décalogue pris dans leur ensemble semblent montrer deux grands blocs distincts, celui de M et les témoins qui lui sont proches d'une part, et celui de G et ses témoins proches d'autre part. A part les particularités de certains phylactères, les témoins qumrâniens du Décalogue en général s'accordent avec telle ou telle lecture propre de M ou de G. Nous avons remarqué que la grande majorité d'autres témoins comme les Targumim, S et V s'accordent largement avec M. Ceci n'est cependant pas un handicap pour le bloc de G²², puisqu'on sait que ces témoins dépendent principalement de M²³.

Au niveau du Pentateuque, le texte de Sm est généralement considéré comme constituant un troisième bloc à côté de ces deux premiers²⁴.

²¹ Voir le tableau D du chapitre V.

²² Emmanuel Tov explique la situation de G par le fait que sa *Vorlage* était un simple ms et non une famille. Il signale que les mss proches de G ne constituent que 5% des textes bibliques découverts à Qumrân. Voir Tov, "The Significance of the Texts from the Judean Desert for the History of the Text of the Hebrew Bible: A New Synthesis", 296.

²³ Walke, "How We Got the Hebrew Bible: The Text and Canon of the Old Testament", 39. Certaines lectures particulières de ces témoins laissent penser qu'ils ne dépendent pas toujours de M. Ceci est particulièrement vrai dans le texte S, au moins pour les deux plus des commandements II et X que S ne partage avec aucun autre témoin connu. Voir le chapitre V. D'une manière générale, voir M. J. Mulder, "The Use of the Peshitta in Textual Criticism", in N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la Investigacion contemporanea* (V Congreso de la IOSCS), Madrid, 1985, 37-53.

²⁴ Voir la synthèse sur l'état des rapports textuels des livres de l'AT dans E. Puech, "Qumrân et le texte de l'Ancien Testament", in A. Lemaire, M. Saebø (eds), *Congress Volume Oslo 1998*, VTS LXXX, Leiden, Boston, Köln, 2000, 437-464. Voir spécialement 452-461. La tripartition des sources bibliques est néanmoins mise en

Cependant si nous ne nous limitons qu'au Décalogue, Sm ne nous semble pas représenter un bloc à part, ceci pour deux raisons.

La première raison est que pour ce qu'il a de particulier, c'est-à-dire les traits caractéristiques de la théologie samaritaine, Sm n'est attesté par aucun autre témoin indépendant. Nous n'avons malheureusement pas le Décalogue dans les textes qumrâniens proches de Sm comme 4PaleoExod^m et la forme textuelle du Décalogue de 4Q158, bien que très fragmentaire, est différente de ce que nous connaissons en Sm. En dehors du Décalogue, le texte de 4Q158 est proche de Sm. Cependant pour les quelques phrases du Décalogue qu'il contient²⁵, 4Q158 s'écarte de Sm en ce que l'interdiction de convoiter commence par la femme (commandement X), alors qu'elle commence par la maison dans les deux versions de Sm. On sait que l'adjonction du texte qui constitue le dixième commandement samaritain est plutôt une démarche idéologique tardive²⁶. Or, un fait similaire n'est observable ni dans le texte de M ni dans celui de G²⁷.

La deuxième raison est que pour le reste de son texte, Sm est plus proche de M que de G²⁸. Ce rapprochement est surtout caractérisé par sa brièveté, alors que le texte de G est plus long. Le rapprochement entre Sm et G contre M concerne surtout les conjonctions de coordination *waw* (ו). À part le dixième commandement samaritain²⁹, le tableau Q du chapitre V montre que Sm ne s'écarte que très peu de l'accord entre M et G. Les deux seuls cas de ce tableau peuvent même être expliqués comme des harmonisations venant de la version parallèle: Dt pour le premier et Ex pour le deuxième. On peut dire que Sm constitue un troisième bloc, uniquement en observant son état textuel global du Pentateuque.

Bien que l'image du Décalogue en Sm soit légèrement différente de celle de M et de G, son texte ne semble pas provenir d'une tradition manuscrite antérieure supplémentaire et différente de ce que nous connaissons déjà en M ou en G. Il reste cependant possible que si nous avions plusieurs mss pré-samaritains contenant le Décalogue, nous aboutirions à une conclusion différente.

question actuellement. Voir Tov, "The Significance of the Texts from the Judean Desert for the History of the Text of the Hebrew Bible: A New Synthesis", 392-301.

²⁵ Voir son texte au chapitre II.

²⁶ La reconstruction des colonnes de 4QPaleoExod^m montre que ce ms n'a pu contenir le dixième commandement samaritain. Cette conclusion se base sur l'espace que ce même commandement aurait pu occuper. Voir DJD IX, 66-68, 101-103.

²⁷ Voir le tableau S du chapitre V et la discussion, 214-219.

²⁸ Malgré les ajouts typiquement samaritains, le rapprochement plus étroit entre M et Sm même en dehors du Décalogue est bien connu. Trebelle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 213, 297.

²⁹ Voir le tableau S du chapitre V.

Pour le texte de G, nous avons remarqué que la volonté d'harmonisation généralisée des traducteurs ne peut être démontrée. Dans ce texte, en effet, nous avons tellement de différences textuelles quantitatives et qualitatives³⁰ qu'une volonté d'harmonisation entre les deux versions ne peut avoir été limitée à quelques éléments des commandements IV, V et X. Le fait que les deux versions en G soient l'oeuvre de deux traducteurs différents peut mieux expliquer cette situation³¹.

Si l'on ajoute à la non-harmonisation dans le texte de G sa littéralité souvent soulignée et bien visible, on peut dire que G est un fidèle témoin d'un texte hébreu de son temps. Il est évident qu'en dehors du Décalogue, on connaît également les faiblesses de G³². Nous avons vu que plusieurs témoins qumrâniens et qui ne dépendent donc pas de G, par ce qu'on sait de leur histoire et par leur situation géographique, soutiennent certaines de ses lectures spécifiques³³. Sm ne soutient les lectures spécifiques de G que dans une moindre mesure. Par contre, nous avons remarqué qu'il y a un rapprochement plus étroit entre M et Sm qu'entre G et Sm³⁴. PapNash qui a le même milieu géographique que G, mais qui est écrit en hébreu, soutient également la plupart des particularités de G³⁵.

De ce fait, G apparaît comme le concurrent direct de M, puisqu'il nous offre un visage du Décalogue différent de celui de M³⁶ et qu'il est soutenu par des témoins anciens, indépendants et sérieux³⁷.

³⁰ Voir les tableaux C et D du chapitre V.

³¹ Pour les question des différences de traducteurs dans le Pentateuque, on peut consulter J. W. Wevers, "The Use of Versions for Text Criticism: The Septuagint", in N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la Investigacion contemporanea*, 15-35; A. Aejmelaeus, *On the Trail of the Septuagint Translators. Collected Essays*, Kampen, The Netherlands, 1993, 94-96.

³² Pour nous limiter au livre d'Ex, voir Bogaert, "L'importance de la Septante et du "Monachensis" de la Vetus Latina pour l'exégèse du livre de l'Exode (chap. 35-40)", 399-428. L'auteur signale une erreur du traducteur alexandrin en ce qui concerne l'orientation du parvis du sanctuaire (G: Ex 37,7-18 = M: Ex 38,9-20). Voir 402. Nous préparons une publication dans laquelle, en partant d'autres textes d'Ex, nous avons l'impression que le traducteur de G est responsable des retouches d'ordre théologique.

³³ Voir les détails du chapitre V ainsi que les tableaux K, L et P du chapitre V.

³⁴ Voir les tableaux O et P du chapitre V.

³⁵ Les différences de détail sont exposées au chapitre IV.

³⁶ Dans ce sens, Dominique Barthélemy dit "La Septante doit, le plus souvent, être considérée comme un état littéraire autonome et distinct du texte massorétique. Souvent cet état est plus ancien que celui qu'offre le texte massorétique. Parfois il est plus récent. Mais cela ne saurait amener à préférer l'un à l'autre. Septante et texte massorétique méritent d'être traités comme deux formes biblique traditionnelles dont chacune doit être interprétée pour elle-même." Voir Barthélemy, "L'enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire dans les relations entre la Septante et le texte massorétique", in Barthélemy, *Découvrir l'Ecriture*, 183. Pour une vue d'ensemble résumée au sujet de la

13- Les études historiques sur le texte du Décalogue ne devraient plus se limiter au texte de M.

Nous avons observé une grande diversité textuelle au sein du Décalogue que ce soit pour chaque version d'Ex ou de Dt en particulier ou les deux versions observés simultanément. Les variantes textuelles par rapport au texte de M sont tellement attestées par des témoins sérieux et anciens qu'elles doivent être prises en considération. Pour cette question, le texte de G est particulièrement mis en évidence parce qu'il est le témoin qui nous offre un visage différent de celui que nous avons en observant M. Les différents textes de Qumrân ainsi que Sm, S, T, V, PapNash, etc. soutiennent généralement telle ou telle leçon que nous avons en M ou en G. Les particularités de ces témoins ont été signalées dans les chapitres II, IV et V.

En tant que texte législatif codifié par écrit, le Décalogue nous semble être un texte déjà diversifié, au moins au niveau de ses deux versions d'Ex et de Dt. Une première édition du Pentateuque n'a donc pas contenu un texte unifié et bien harmonisé. Le "Décalogue" comme code législatif a figuré dans une édition du texte biblique en étant déjà diversifié. C'est donc en tenant compte des autres témoins textuels que nous avons plus ou moins toute la problématique textuelle du Décalogue.

Je constate, néanmoins, que M sort agrandi de ce périple de comparaison textuelle, puisqu'il est, de notre point de vue, le témoin principal du texte du Décalogue. Cependant M, dans l'une ou l'autre de ses versions, n'est pas le seul témoin textuel sérieux du Décalogue, il est un des témoins textuels qui peut comporter des leçons moins anciennes. Le texte de G est son concurrent direct. C'est un état de fait qu'il faudrait toujours prendre en considération, que ce soit pour les études des textes particuliers comme le Décalogue ou des études globales sur le texte du Pentateuque³⁸.

14- Le Décalogue doit être considéré comme un des codes législatifs principaux du Pentateuque.

Bien que le Décalogue ne soit pas nécessairement le code le plus ancien, que ce soit au niveau de sa composition comme ensemble, ou de son insertion

LXX, voir S. Olofsson, *The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series 30, Stockholm, 1990.

³⁷ Rappelons que deux éléments dans le texte G ne sont soutenus par aucun autre témoin connu. Il s'agit de *της ἀγαθῆς* (belle) du commandement V dans la version d'Ex, ainsi que *οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ* (ni tout son bétail) du commandement X dans les deux versions.

³⁸ Et peut-être de l'AT en entier.

comme texte biblique, la théologie du Pentateuque lui donne une place de choix. En effet, le Décalogue est le seul texte dont la Bible dit qu'il a été directement prononcé et transmis par Dieu à l'adresse de son peuple, alors que pour le reste des lois de Dieu, c'est Moïse qui les recevait directement et les transmettait ensuite au peuple. Une autre raison qui donne au Décalogue un plus grand poids dans la théologie du Pentateuque est que ce code est supposé avoir été donné avant les autres lois. Il semble en constituer la base. Ces considérations littéraires et théologiques montrent à quel point le Décalogue a occupé une place centrale et prépondérante dans la théologie biblique juive. Nous savons que le Décalogue a été supprimé dans les prières quotidiennes juives et qu'il manque dans certains textes classiques (Mishna, Midrash Rabba) ainsi que dans les phylactères à partir de la fin du premier siècle ap. JC. La tradition juive nous dit que cette suppression du Décalogue est liée aux querelles entre les Juifs et les *minim*. Elle semble donc être un repli stratégique juif pour ne pas donner prise aux *minim*, elle n'est en aucun cas une déconsidération du Décalogue. Certains récits hagadiques veulent que les tables de pierres aient contenu plus que le Décalogue, cependant la lecture biblique semble désigner le Décalogue comme seul contenu de ces tables de pierres³⁹. Même si les autres lois sont également valorisées, le Décalogue continue à occuper une place particulière⁴⁰.

S'il est vrai que le NT ne cite pas le Décalogue en entier, ce sont les injonctions dites de la deuxième table qui viennent spontanément lorsqu'on parle des commandements de Dieu (Mt 19,17-20 // Mc 10,19-20 // Lc 18,20-21; Rom 13,9-10).

15- Il nous semble judicieux d'accepter de parler d'une seule édition du Pentateuque à une époque donnée, en amont de la diversité textuelle que nous connaissons dans les trois siècles qui précèdent l'ère chrétienne.

Les grandes familles des mss nous semblent provenir d'une même édition avant l'évolution de chaque type de texte dans son milieu géographique ou idéologique⁴¹.

D'une part, cette évolution pourrait avoir tenu compte des sources orales ou écrites qui ne s'accordaient pas avec l'édition en question. Sans exclure

³⁹ Dans le Midrash, Shemot Rabba 29,9 explique qu'après le don du Décalogue il y eut un grand silence aussi bien sur la terre qu'au ciel. C'est également dans ce sens que Dt 5,22: *וְלֹא יִסֵּף* "il n'ajouta rien" est expliqué.

⁴⁰ Pour une discussion récente voir J. Chinitz, "The Ten and the Torah", JBQ 27 (1999) 186-191.

⁴¹ Certains comme Orlinsky partagent la même thèse. Voir H. M. Orlinsky, "The LXX: its Use in Textual Criticism", BA 9 (1946) 22-34.

l'existence des éléments de textes écrits en dehors des cercles officiels, nous ne croyons pas qu'on puisse parler par exemple des éditions écrites parallèles du Pentateuque qui auraient vu le jour plus ou moins simultanément dans des lieux différents. La matière narrative et législative est la même dans la plupart des témoins textuels à notre disposition, ce qui suppose un texte, du moins une source commune à l'origine.

D'autre part, les éditions successives ultérieures (interventions autoritatives comme les Tiqquné Soferim, Ittur Soferim, etc.) ainsi que d'autres interventions privées (volontaires ou non) peuvent également expliquer l'existence de la diversité textuelle avant le processus de standardisation qui a principalement consisté en l'établissement d'un texte autoritatif et à l'élimination des mss concurrents. En dehors du Décalogue, nous connaissons de grandes différences textuelles entre M et G comme les chapitres 35-40 d'Exode, et en dehors du Pentateuque la forme courte et longue de Jérémie, etc. Ces différences sont également expliquées par les différentes éditions.

La question discutée ces dernières années d'un Pentateuque réécrit à Qumrân (4QRP)⁴² ne se pose donc pas au niveau de la première édition. Que le 4QRP soit pris comme une édition élargie du Pentateuque ou plutôt comme le commentaire de celui-ci, il reflète l'évolution textuelle à un stade postérieur à la composition même du Pentateuque⁴³. De ce point de vue, nous considérons les données extra-bibliques de 4QRP comme secondaires. On sait qu'à la différence des mss qui représentent 4QRP, les autres textes harmonisants, comme le 4QpaleoExod^m proche de Sm, n'ajoutent pas une nouvelle matière narrative au texte biblique, ils rapprochent seulement les textes déjà existants⁴⁴.

16- La critique textuelle du Décalogue, ou du Pentateuque en général, peut favoriser une approche et une perspective oecuménique.

Le processus de standardisation du texte proto-massorétique, dans les milieux juifs officiels du rabbinat palestinien, s'est accompagné du rejet du texte G (donc aussi sa *Vorlage*) comme celui de Sm. Ces deux derniers textes ne pouvaient donc survivre que dans des milieux successivement chrétiens et samaritains qui les ont adoptés comme leur "texte biblique". Les textes de la Mer morte, et particulièrement ceux de Qumrân qui représentent des mss plus

⁴² Représenté par les mss 4Q158, 4Q364-367. Ces mss seraient des copies d'une même composition.

⁴³ Voir Tov, White, "Reworked Pentateuch", DJD XIII, 187-196.

⁴⁴ White Crawford, "The Rewritten Bible at Qumrân: A Look at Three Texts", 3. Pour le 4QpaleoExod^m, voir Sanderson, An Exodus Scroll from Qumran, 299.

anciens que ceux d'autres sites et qui sont de plusieurs types, ont disparu avec leurs communautés jusqu'à leur redécouverte au milieu du 20^e siècle. Cependant, l'étude critique montre qu'aucun de tous ces textes n'est historiquement pur et ne peut prétendre n'avoir jamais été retouché. Même si les interventions sur le texte sont à différents niveaux, chaque texte a été retouché à un certain moment de son histoire pour diverses raisons.

Pendant longtemps, Juifs et Chrétiens se sont lancés la balle, les uns accusant les autres d'avoir un texte corrompu. On remarque cependant qu'à certains moments de l'histoire, il y en avait qui, dans leur camp, reconnaissaient que leur texte avait subi des retouches de différentes sortes, sans pour autant adopter le texte des autres. On tentait plutôt de justifier ces retouches⁴⁵.

Depuis la découverte des mss de la Mer Morte, la vieille querelle des religions (juive et chrétienne) et des confessions (catholique et protestante) nous semble contrainte à s'effriter. En effet, comme on le pensait déjà à partir d'autres témoignages textuels, ces mss ont confirmé et démontré qu'il y a eu une diversité de textes à une époque qui précède la standardisation du texte hébreu au premier siècle ap. JC⁴⁶.

Ainsi les juifs et les protestants acceptent ou devraient accepter que G reflète un texte souvent différent et non pas simplement une pauvre traduction de l'hébreu. Les catholiques reconnaissent ou devraient reconnaître que la "Bible de l'Eglise" (G et d'une certaine façon V) n'est pas le garant de la tradition scripturaire non corrompue par les juifs. Les juifs acceptent ou devraient accepter que Sm n'est pas un simple texte marginal issu d'une secte, mais qu'en dehors de ses ajouts idéologiques, il est également un témoin sérieux d'un état textuel à une époque ancienne⁴⁷. Les Samaritains devraient accepter qu'ils ne sont pas les seuls dépositaires authentiques de la parole que Dieu a transmise par Moïse⁴⁸.

De notre point de vue, le bon chemin ne serait ni d'abandonner son texte pour adopter le texte de l'autre, ni de reconnaître simplement la même autorité à toutes les données textuelles que nous avons à notre disposition⁴⁹,

⁴⁵ Pour un résumé de la question, voir I. Himbaza, "La conscience des problèmes textuels de l'Ancien Testament. Etat de la question hier et aujourd'hui", in: A. Schenker, P. Hugo (eds.), *Histoire du texte de l'Ancien Testament* (A paraître).

⁴⁶ Trebelle Barrera, *The Jewish Bible and the Christian Bible*, 320.

⁴⁷ Voir Ulrich, *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible*, 101; Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 80-100; J. Margain, art: "Samaritain (Pentateuque)", DBS 11, col. 762-773.

⁴⁸ Lowy, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, 123-133.

⁴⁹ On ne connaît pas suffisamment tous les contours de l'histoire du texte hébreu et de ses différentes traditions. Cette constatation constitue une des trois principales raisons qui empêchent les éditeurs de la BHQ de reconstruire un texte eclectique de l'AT. Voir A.

il est peut-être à chercher entre les deux. On ne peut pas généraliser l'état textuel de tel ou tel témoin textuel, puisque dans des cas particuliers les faiblesses de chaque témoin ne sont pas les mêmes. Pour des questions d'ordre littéraire, il est peut-être préférable de prendre chaque texte pour soi. Evidemment, toute la question du texte qu'il faut traduire demeure, cependant ceci est encore un autre sujet⁵⁰.

Dans cette perspective les barrières rigides des uns et des autres se ramollissent⁵¹, ce qui peut permettre un dialogue. Les uns peuvent ainsi apprécier et reconnaître la valeur du témoignage textuel des autres.

Schenker, Y. Goldman, A. Van der Kooj, G. Norton, S. Pisano, J. de Waard, R. Weis (eds.), *Biblia Hebraica Quinta, Fasciculus extra seriem, Librum Ruth praeparavit Jan de Waard*, Stuttgart, (1998), IV-V.

⁵⁰ Voir A. Schenker, "Was übersetzen wir? Fragen zur Textbasis, die sich aus der Textkritik ergeben" in J. Gnllka, H. P. Rüger (hrsg.), *Die Übersetzung der Bibel- Aufgabe der Theologie*, Bielefeld, 1985, 65-80. (= Schenker, *Text und Sinn im Alten Testament*, 247-262); Ulrich, "The Bible in the Making: The Scriptures Found at Qumran", in P. W. Flint (ed.), *The Bible at Qumran*, 66.

⁵¹ Nous ne disons pas que ces barrières tombent. Voir Waltke, "How We Got the Hebrew Bible: The Text and Canon of the Old Testament", in P. W. Flint, *The Bible at Qumran*, 42-43. L'auteur conclut qu'il faut absolument retenir le texte de M, rechercher le texte original sur lequel se base la recension proto-massorétique et laisser de côté les autres textes comme Sm et G.

ANNEXES

Annexe 1.

1Qphyl selon la reconstruction de D. Barthélemy, DJD I, 73.

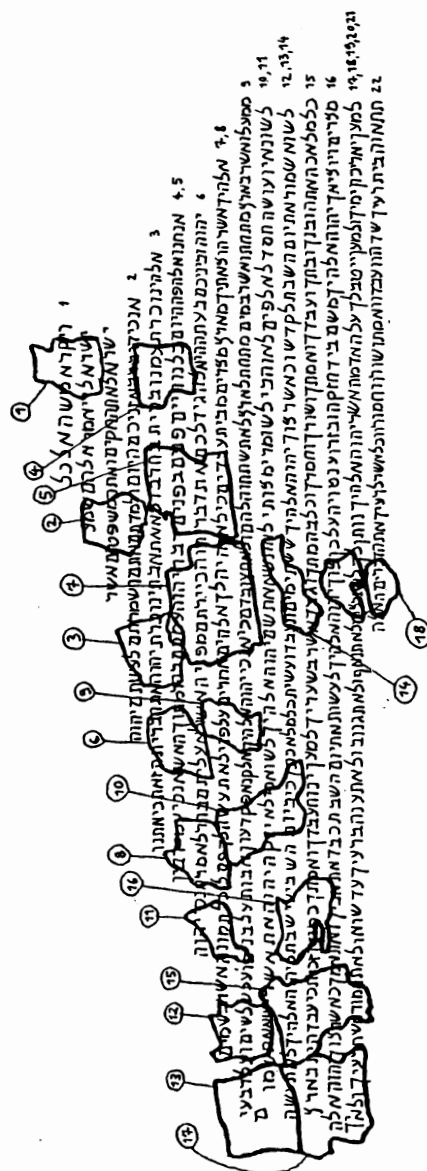


Fig. 10. Le début du phylactère.

BIBLIOGRAPHIE

- Aejmelaeus A., *Parataxis in the Septuagint. A Study of the Rendering of the Hebrew Coordinate Clauses in the Greek Pentateuch*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 31, Helsinki, 1982.
- On the Trail of the Septuagint Translators, Collected Essays, Kampen, 1993.
- “What can we Know about the *Vorlage* of the Septuagint?”, in A. Aejmelaeus, *On the Trail of the Septuagint Translators*, 77-115.
- Albrektson B., “Reflections on the Emergence of a Standard Text of the Hebrew Bible”, Congress Volume Göttingen 1977, VTS XXIX, Leiden, 1978, 49-65.
- Albright W. F., “A Biblical Fragment from the Maccabaeon Age: The Nash Papyrus”, *JBL* 56 (1937) 145-176.
- “On the Date of the Scrolls from Ain Feshkha and the Nash Papyrus”, *BASOR* 115 (1949) 10-19.
- Allegro J. M., “Further Messianic References in Qumran Literature”, *JBL* 75 (1956), 174-187.
- Qumran Cave 4, I (4Q158-4Q186), DJD V, Oxford, 1968.
- Allison D. C., “Mark 12,28-31 and the Decalogue”, in C. A. Evans, W. R. Stegner (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israël*, 270-278.
- Alonso Garcia R. M., “Ex 34, 10-28: un estudio historico-literario,” *EstBib* 56 (1988) 433-464.
- Alt A., “Das Verbot des Diebstahls im Dekalog”, in A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volks Israel*, 333-340.
- *Kleine Schriften zur Geschichte des Volks Israel*, Band 1, München, Zweite Auflage, 1968.
- Amir J., “The Decalogue according to Philo”, in B. Z. Segal, G. Levi (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, 121-160.
- Amphoux C-B., Margain J. (eds.), *Les premières traditions de la Bible, Histoire du texte biblique 2*, Lausanne, 1996.
- Amsler S., *Le dernier et l'avant-dernier. Etudes sur l'Ancien Testament*, Genève, 1993, 154-175.
- “Les documents de la loi et la formation du Pentateuque”, in A. De Pury, *Le Pentateuque en question*, 235-257.

- Amtheus K. A., "The Background of the Paleo-Hebrew Texts at Qumran", in C. L. Meyers, M. O'Connor (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth*, 549-568.
- Arnaldez R., "La Bible de Philon d'Alexandrie", in C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, 37-54.
- Auerbach E., "Das Zehngebot - Allgemeine Gesetzes-Form in der Bibel", *VT* 16 (1966) 255-276.
- Auteur anonyme, "Un papyrus hébreu pré-massorétique", *RB* 1 (N.S.) (1904) 242-250.
- Auwers J. M., Wénin A. (eds.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert, BETL CXLIV, Leuven, 1999.*
- Ayuso Marazuela T., *La Vetus Latina Hispana, Origen, Dependencia, Derivaciones, Valor e Influjo Universal Reconstruccion, Sistematizacion, Analisis de sus deversos elementos coordinacion y edicion critica de su texto. Estudio comparativo con los demas elementos de la "Vetus Latina", los padres y escritores eclesiasticos, los textos gregos y la Vulgata, II El Octateuco, Introduccion general y edicion critica, Madrid, 1967.*
- Baillet M., "Le texte samaritain de l'Exode dans les manuscrits de Qumrân", in A. Caquot, M. Philonenko (Eds.), *Hommages à André Dupont-Sommer*, 363-381.
- "Nouveaux phylactères de Qumrân (XQphyl 1-4). A propos d'une édition récente", *RevQ* 7 (1969-1971) 403-415.
- Baillet M., Milik J. T., de Vaux R., *Les petites grottes de Qumrân. Exploration de la falaise, Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q, à 10Q, Le rouleau de cuivre, Texte, DJD III, Oxford, 1962.*
- Bailly A., *Dictionnaire Grec Français*, Paris, 1950, 26^e édition 1963.
- Bamberger S., *Raschis Pentateuchkommentar, Vollständig ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen, Dritte Auflage, Frankfurt am Main, 1935.*
- Barc B., "Siméon le juste rédacteur de la Torah?" in M. Tardieu (ed), *La formation des canons scripturaires*, 123-154.
- *Les arpenteurs du temps, Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique. Histoire du Texte biblique 5, Lausanne, 2000.*
- Barthélemy D., *Critique Textuelle de l'Ancien Testament, Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes, OBO 50/3, Fribourg/Suisse, Göttingen, 1992.*
- *Découvrir l'écriture, Lectio Divina Hors série, Paris, 2000.*
- *Etudes d'Histoire du Texte de l'Ancien Testament, OBO 21, Fribourg/Suisse-Göttingen, 1978.*
- "Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament", *Etudes d'Histoire du Texte de l'Ancien Testament*, 341-364.

- “L’enchevêtrement de l’histoire textuelle et de l’histoire littéraire dans les relations entre la Septante et le Texte Massorétique. Modifications dans la manière de concevoir les relations existant entre le LXX et le TM, depuis J. Morin jusqu’à E. Tov”, in A. Pietersma, C. Cox (eds.), *De Septuaginta, Studies in Honour of J. W. Wevers on His Sixty-Fifth Birthday*, Mississauga, Ontario, 1984, 21-40. (= Bar thélemy, *Découvrir l’Ecriture*, 161-183).
- “L’état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu’à la deuxième révolte contre Rome (131-135)”, in J. D. Kaestli, O. Wermelinger (eds.), *Le Canon de l’Ancien Testament, Le monde de la Bible*, Genève, 1984, 9-45 (= Bar thélemy, *Découvrir l’Ecriture*, 29-65).
- *Les Devanciers d’Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d’une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l’influence du rabbinat palestinien*, VTS X, Leiden, 1963.
- “Les problèmes textuels de 2Sam 11,2-1Rois 2,11 reconsidérés à la lumière de certaines critiques des “Devanciers d’Aquila””, 1972 *Proceedings IOSCS Pseudepigrapha*, Los Angeles 4 sept. 1972 - *Septuagint and Cognate Studies* 2, 16-88. = D. Bar thélemy, *Etudes d’histoire du texte de l’Ancien Testament*, 218-254).
- “Les Tiquqé Sopherim et la critique textuelle de l’Ancien Testament”, *Congress Volume Bonn 1962*, VTS IX, Leiden, 1963, 285-304
- “Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en grec?”, in M. Black, W. A. Smalley (eds.), *On Language, Culture, and Religion: in Honor of Eugene A. Nida, Approaches to Semiotics* 56, The Hague, Paris, 1974, 23-41. (= Bar thélemy, *Etudes d’histoire du Texte de l’Ancien Testament*, 332-340).
- Bar thélemy D., Gooding D. W., Lust J., Tov E., *The Story of David and Goliath. Textual and Literary Criticism. Papers of a Joint Research Venture*, OBO 73 Fribourg Suisse, Göttingen, 1986.
- Bar thélemy D., Milik J. T., et. al., *Qumran Cave I, DJD I*, Oxford, 1955.
- Beauchamp P., *D’une montagne à l’autre. La loi de Dieu*, Paris, 1999.
- Becking B., “No more Grapes from the Vineyard? A Plea of a Historical Critical Approach in the Study of the Old Testament”, in A. Lemaire, M. Saebø (eds.), *Congress Volume Oslo 1998*, 123-141.
- Beer G., *Exodus, HAT*, Tübingen, 1939.
- Begg C. T., “The Golden Calf Episode According to Pseudo-Philo”, in M. Vervenne (ed), *Studies in the Book of Exodus, Redaction-Reception-Interpretation*, BETL 126, Leuven, 1996, 577-594.

- Beit-Arié M., Sirat C., Glatzer M., *Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhientes*, Tome I Jusqu'à 1020, *Monumenta Paleographica Medii Aevi*, Series Hebraica, Paris-Jérusalem, 1997.
- Ben-Hayyim Z., *The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans*. Vol. IV: *The Words of the Pentateuch*, Jerusalem, 1997.
- Benoît A., Prigent P. (eds.), *La Bible et les Pères*. Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Colloque de Strasbourg (1è-3 octobre 1969), Paris, 1971.
- Benoît P., J. T. Milik, R. De Vaux, *Les grottes de Murabba'at*, DJD II, Textes, Oxford, 1961.
- Biblia Sacra Iuxta Latinam Vulgatam Versionem ad Codicum Fidem iussu Pii PP. XI, Cura et Studio Monachorum Sancti Benedicti Commissionis Pontificiae a Pio PP.X Institutae Sodalium*. Praeside Aidano Gasquet S.R.E. Cardinale Edita, *Libroos Exodi et Levitici ex Interpretatione Sancti Hieronymi cum variis capitulorum seriebus*, Recensuit D. Henricus Quentin, Romae, 1929; *Libros Numerorum et Deuteronomii ex interpretatione Sancti Hieronymi cum varris capitulorum seriebus*, Recenssuerunt Henricus Quentin et Monachi Sancti Hieronymi, Romae, 1936.
- Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codex Vaticanus Graecus 1209. Bibliorum Sacrorum Graecorum*. Codex Vaticanus B. Instituto Poligrafico et Zecca Dello Stato, Vatican, 1999.
- Bickerman G. E. J., "Some Notes on Transmission of Septuagint", in S. Liberman (ed.), *Alexander Marx Jubilee Volume*, 149-178.
- Bietenhard H., *Midrasch Tanhuma B, R. Tanhuma über die Tora, gennant Midrasch Jellammedenu*, Band 1, Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas, 1980.
- Black M., Fohrer G. (hrsg.), *In Memoriam Paul Kahle*, BZAW 103, Berlin, 1968.
- Black M., Smalley W. A. (eds.), *On Language, Culture, and Religion: in Honor of Eugene A. Nida*, *Approaches to Semiotics* 56, The Hague, Paris, 1974.
- Blackman P., *Tractate Tamid*. Text, Introduction, Translation, Notes. Mishnayoth, V Order Kodashim, New York, 1964.
- Blenkinsopp J., *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York, London, Toronto, Sydney, Aukland, 1992.
- Bloch J., Salzer I., Munk E., Gugenheim E., *Le Pentateuque en cinq volumes suivis des Haphtaroth avec Targum Onqelos, Accompagné du commentaire de Rachi*, Paris, 1965.

- Blum E., "Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition", in A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*, 271-295.
- *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin-New York, 1990.
- Blum E., Macholz C., Stegemann E. W. (hrsg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn, 1990.
- Bogaert P.-M., art: "Septante", DBS 12, Paris, 1993, col. 536-692.
- "De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie", in P.-M. Bogaert (ed.), *Le livre de Jérémie*, 168-173.
- "L'importance de la Septante et du "Monacensis" de la Vetus Latina pour l'exégèse du livre de l'Exode (chap. 35-40)", in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus*, 399-428.
- "Le livre de Jérémie en perspective: Les deux rédactions antiques selon les travaux en cours", RB 101 (1994) 363-406.
- "Les mécanismes rédactionnels en Jér 10,1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments", in P.-M. Bogaert (ed.), *Le livre de Jérémie*, 222-238.
- "Loi(s) et alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie (Jr 31,31-37 TM; 38,31-37 LXX)", in C. Focant (ed.), *La loi dans l'un et l'autre Testament*, 81-92.
- (ed.), *Le livre de Jérémie, le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, BETL LIV, Leuven, 1981.
- Böhler D., *Die heilige Stadt in Esdras a und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung israels*, OBO 158, Freiburg-Schweiz, Göttingen, 1997.
- Brann M., Rosenthal F. (eds.), *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, Breslau, 1900.
- Brenton L.C. L. (ed.), *The Setptuagint with Apocrypha: Greek and English*, London, 1851, repr. 1998.
- Bratcher R. G., *A Translator's Guide to the Gospel of Mark, Helps for Translators*, London, New York, Stuttgart, 1981.
- Braulik G., *Deuteronomium II 16,18-34,12*, *Die Neue Echter Bibel*, Würzburg, 1992.
- (hrsg.), *Studien zum Pentateuch. Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag*, Wien, Freiburg, Basel, 1977.
- Briend J., art "sabbat", DBS 10, Paris, (1985), col. 1132-1170.
- Brooke A. E., McLean N. (eds.), *The Old Testament in Greek, Vol. I: The Octateuch, Part II: Exodus and Leviticus*, Cambridge, 1909; *Part III: Numbers and Deuteronomy*, Cambridge, 1911.

- Brooke G. J., Lindars B., S.S.F. (Eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings. Papers Presented to the International Symposium on the Septuagint and Its Relations to the Dead Sea Scrolls and Other Writings* (Manchester, 1990), Atlanta, Georgia, 1992.
- Buber M., "The Words on the Tablets (Exodus 20)", in N. N. Glatzer (ed.), *On the Bible, Eighteen Studies by Martin Buber*, 93-117.
- Buis P., Leclercq J., *Le Deutéronome*, Paris, 1963.
- Burkitt F. C., *The Hebrew Papyrus of the Ten Commandments*, JQR 15 (1903) 392-408.
- Caquot A., Delcor M. (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Neukirchen-Vluyn, 1981.
- Caquot A., Philonenko M. (Eds.), *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris, 1971.
- Carmichael C., *The Ten Commandments. The Ninth Sacks Lecture*, Oxford, 1983.
- Casetti P., Keel O., Schenker A. (eds.), *Mélanges Dominique Barthélemy. Etudes bibliques offertes à l'occasion des son 60^e anniversaire*, OBO 38, Fribourg Suisse, Göttingen, 1981.
- Cassuto U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem, 1967.
- Cazelles H., *Etudes sur le code de l'alliance*, Paris, 1946.
- "Rédactions et Traditions dans l'Exode", in G. Braulik (ed.), *Studien zum Pentateuch*, 37-58.
- "Les origines du Décalogue", *Eretz Israel* 9, Jerusalem, 1969, 14-19.
- Ceresko A. R., *Introduction to the Old Testament. A Liberation Perspective*, New York, 1992.
- Ceriani A. M., *Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti, Ex condice Ambrosiano sec. fere VI photolithographice edita curante et adnotante*, Mediolani, 1874.
- Charles B. H., *The Decalogue*, Warburton Lecture, Edinburgh, 1923.
- *The Decalogue, Being the Warburton Lectures Delivered in Lincoln's Inn and Westminster Abbey 1919-1923*, Edinburgh, 1926.
- Childs B. S., *Exodus*, OTL, Philadelphia, 1974.
- *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979.
- Chinitz J., "The Ten and the Torah", JBC 27 (1999) 186-191.
- Chouraqui A., *Les dix Commandements aujourd'hui. Dix Paroles pour réconcilier l'Homme avec l'humain*, Paris, 2000.
- Clancy F., "The Date of LXX", SJOT 16 (2002) 207-225.
- Clarke E. G., "The Neofiti 1 Marginal Gloses and the Fragmentary Targum Witnesses to Gen VI-IX", VT 22 (1972) 257-265.
- Clifford R. J., *Exodus*, NJBC, Eds. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Englewood Cliffs, New Jersey, 1990.

- Cohen A. (ed.), *The Minor Tractates of the Talmud. Massektoth Ketannah*, Translated into English with Notes, Glossary and Indices, Volume I: *Aboth D'Rabbi Nathan, Soferim, Semahoth*, London, 1965.
- Cohen J., *L'écriture hébraïque, son origine, son évolution et ses secrets*, Lyon, 1997.
- Collins N., "281 BCE: The Year of the Translation of the Pentateuch into Greek under Ptolemy II", in G. J. Brooke, B. Lindars (eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings*, 403-503
- *The Library in Alexandria and the Bible in Greek*, VTS LXXXII, Leiden, Boston, Köln, 2000, 115-181.
- Cook J., *The Septuagint of Proverbs - Jewish and/or Hellenistic Proverbs Concerning the Hellenistic colouring of LXX Proverbs*, VTS LXIX, Leiden, 1997.
- "The Septuagint of Genesis Text and/or Interpretation", *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, Ed. A. Wénin, BETL CLV, Leuven, 2001, 315-329.
- Cook S. A., "A Pre-Massoretic Biblical Papyrus", *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XXV (1903) 34-56.
- Cross F. M., "The Evolution of a Theory of Local Texts", in F. M. Cross, S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, 306-320.
- "The Text Behind the Text of the Hebrew Bible", in H. Shanks (ed.), *Understanding the Dead Sea Scrolls*, 139-155.
- Cross F. M., Talmon S. (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, Massachusetts, London, 1975.
- Crünwaldt K., *Das Heiligkeitgesetz Leviticus 17-26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie*, Berlin- New York, 1999.
- Crüsemann F., "Le Pentateuque, une Tora. Prolegomènes à l'interprétation de sa forme finale", in A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*, 339-360.
- *The Torah. Theology and Social History of Old Testament Law*, Minneapolis, 1996. (Traduit de l'allemand: *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München, 1992).
- Cryer F. H., Thompson T. L. (eds.), *Qurman between the Old and New Testaments*, JSOTS 290, Sheffield, 1998.
- Curtis A. H. W., Römer T. (eds.), *The Book of Jeremiah and Its Reception, Le livre de Jérémie et sa réception*, BETL CXXVII, Leuven, 1997.
- Dahmen U., Lange A., Lichtenberger H. (hrsg.), *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, Neukirchen-Vluyn, 2000.
- Davies G. I., "The Composition of the Book of Exodus. Reflections on the Theses of Erhard Blum", *Texts*, in M. V. Fox, V. A. Hurowitz, A. Hurvitz, M. L. Klein, B. J. Schwartz, N. Shupak (eds.), *Tempels, and Traditions*, 71-85.

- Davies P. R., *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville, Kentucky, 1998.
- Davila J. R., "Text-Type and Terminology: Genesis and Exodus as Text Cases", *RevQ* 16 (1993-1995), 3-37.
- De Pury A., "Cohéleth et le canon des *Kutubim*", in M. Rose (ed.), *Situer Qohéleth*, 75-110.
- (ed.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, 3^e édition augmentée, *Monde de la Bible* 19, Genève, 2002 (première édition, 1989).
- De Rossi J. B., *Variae Lectiones Veteris Testamenti Librorum ex immensa manuscriptorum editorumque codicum congerie haustae et ad Samaritanum textum, ad vetustissimas versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae*, Vol 1,2, Parma 1784-1785, réimpr. Amsterdam 1969.
- De Vaux R., Milik T. J., *Qurmân Grotte 4 II, I Archéologie, II Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)*, DJD VI, Oxford, 1977.
- Deutsch R., Heltzer M., *New Epigraphic Evidence from the Biblical Period*, Tel Aviv-Jaffa, 1995.
- Dexinger F., "Der Ursprung der Samaritaner im Spiegel der frühen Quellen", in F. Dexinger, R. Pummer (hrsg.), *Die Samaritaner*, 67-140.
- Dexinger F., Pummer R. (hrsg.), *Die Samaritaner*, Darmstadt, 1992.
- Diez Macho A. (ed.), *Biblia Polyglotta Matritensia*, Series IV, *Targum Palaestinense in Pentateuchum, Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio*, L. 2 Exodus, L. 5 Deuteronomium, Matriti, 1980.
- *Neophyti 1, Tomo I Genesis*, Madrid-Barcelona, 1968.
- *Neophyti 1. Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana. Tomo II, Exodo. Edicion Principe Introduccion y version castellana*, Madrid-Barcelona, 1970.
- "The Recently Discovered Palestinian Targum: Its Antiquity and Relationship with the Other Targums", *Congress Volume Oxford* (1959), VTS VII, Leiden 1960, 222-245.
- Dogniez C., M. Harl, *La Bible d'Alexandrie, 5 Le Deutéronome, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes*, Paris, 1992.
- Dohmen C., "Was stand auf den Tafeln vom Sinai und was auf denen vom Horeb? Zur Geschichte und Theologie eines Offenbarungsrequisits", in F. L. Hossfeld (hrsg.), *Vom Sinai zum Horeb*, 9-50.
- Dorival G., "Origène, témoin des textes de l'Ancien Testament", in J. M. Auwers, A. Wénin (eds.), *Lectures et relectures de la Bible*, 351-366.
- "Le Pentateuque grec de la Septante", in C-B Amphoux, J. Margain (eds.), *Les premières traditions de la Bible*, 103-119.

- Dorival G., Le Boulluec A. (eds.), *Origeniana Sexta, Origène et la Bible/ Origen and the Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum*, Chanilly 30 août- 3 septembre 1993, BETL CXVIII, Leuven, 1995.
- Driver S. R., *The Book of Exodus*, CBSC, Cambridge, 1953, 374.
- Duncan J. A., "Considerations of 4QDtⁱ in Light of the 'All Sauls Deuteronomy' and Cave 4 Phylacteries Texts", in J. Trebolle Barrera, L. V. Montaner (Eds.), *The Madrid Qumran Congress*, 199-215.
- "Excerpted Texts of Deuteronomy at Qumran", *RevQ* 18 (1997-1998) 43-62.
- Dupont-Sommer A., Philonenko M. (eds.), *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Paris, 1987.
- Durham J., *Exodus*, WBC 3, Waco, Texas, 1987.
- Ellis E. E., *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, Tübingen, 1991.
- Encyclopaedia Judaica*, Art "Decalogue (Ten Commandments)", vol. 5, Jerusalem 1972, col. 1435-1449.
- Epiphanius, *Libri de XII Gemmis, Versio Antiqua*, PG 43, n° 255-256.
- Epstein I. (ed.), *The Babylonian Talmud*, London, 1935-1961.
- Eshel E., "4QDeut^a- A Texte That Has Undergone Harmonistic Editing", *HUCA* 62 (1991) 117-153.
- Evans C. A., *Mark 8:27-16:20*, WBC, Vol 34B, Nashville, 2001.
- Evans C. A., Stegner W. R. (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israël*, JSNTS 104, Sheffield, 1994.
- Fabry H.-J., "Der Altarbau der Samaritaner -enin Produkt der Text- und Literargeschichte", in U. Dahmen, A. Lange, H. Lichtenberger (hrsg.), *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, 35-52.
- Fatio O. (ed.), *Confessions et Catéchismes de la foi réformée*, Genève, 1986.
- Feldman L. H., *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin, New-York, 1984.
- "Josephus' Portrait of Moses", *JQR* 83 (1992) 7-50.
- *Studies in Josephus' Rewritten Bible. Supplements of the Journal for the Study of Judaism* 58, Leiden, Boston, Köln, 1998.
- Fernández Marcos N., *Scribes and Translators. Septuagint and Old Latin in the Book of Kings*, VTS LIV, Leiden, New York, Köln, 1994.
- "Some Reflections on the Antiochian Text of the Septuagint", in Fraenkel D., Quast U., Wevers J. W. (eds.), *Studien zur Septuagint-Robert Hanhart zu Ehren Aus Anlass seines 65. Geburtstages*, 323-331.
- (ed.), *La Septuaginta en la Investigacion Contemporanea (V Congreso de la IOSCS)*, Madrid, 1985.

- "L'histoire textuelle: Les livres historiques (juges)", in A. Schenker, P. Hugo (eds.) *Histoire du texte de l'Ancien Testament* (à paraître).
- "The Hebrew and Greek Texts of Judges", in A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible*, 1-16.
- Field F., *Origenis Hexaplorum Quae Supersunt sive Veterum Interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum Fragmenta, Tomus I Prolegomena, Genesis-Esther*, Hildesheim, 1964.
- Finkelstein I (ed.) *Siphre ad Deuteronomium* (texte en hébreu), Berolini, 1939.
- Firmage E. B., Weiss B. G., Welch J. W. (eds.), *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islam Perspectives*, Winona Lake, 1990.
- Fishbane M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1986.
- Fishbane M., Tov E. (eds.), "Sha'arei Talmon", *Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, Indiana, 1992.
- Flint P. W. (ed.), "Index of Passages from the Apocrypha and Previously-known Writing (Pseudepigrapha) in the Scrolls", in P. W. Flint., J. C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, 666-668.
- *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids, Michigan, 2001.
- Flint P. W., Vanderkam J. C. (eds), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment, Vol. Two*, Leiden, Boston, New York, 1999.
- Flusser D., "Do not Commit Adultery", "Do not Commit Murder", Textus 4, S. Talmon (ed), Jerusalem, 1964, 220-224.
- Focant C. (ed.), *La loi dans l'un et l'autre Testament, Lectio Divina* 168, Paris, 1997.
- *L'évangile selon Marc, CbNT* 2, Paris, 2004.
- Fohrer G., *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (1949-1966), BZAW CXV, Berlin, 1969.
- Fossum J., "Social and Institutional Conditions for Early Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible, with Special Regard to Religious Groups and Sects", in M. Saebø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament*, 239-255.
- Fox M. V., Hurowitz V. A., Hurvitz A., Klein M. L., Schwartz B. J., Shupak N. (eds.), *Tempels, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, Indiana, 1996.
- Fraenkel D., Quast U., Wevers J. W. (eds.), *Studien zur Septuagint-Robert Hanhart zu Ehren Aus Anlass seines 65. Geburtstages, MSU XX*, Göttingen, 1990,
- Freedman D. N., "Canon of the Old Testament", in J. R. Huddleston (ed.), *Divine Commitment and Human Obligation*, 267-278.

- Freedman D. N., "Pentateuch", in J. R. Huddleston (ed.), *Divine Commitment and Human Obligation*, 99-132
- "The Formation of the Canon of the Old Testament: The Selection and Identification of the Torah as the Supreme Authority of the Postexilic Community", in E. B. Firmage, B. G. Weiss, J. W. Welch (eds.), *Religion and Law*, 315-331.
- (ed.), *The Leningrad Codex. A Facsimile Edition*, Gand Rapids/Michigan, Cambridge/UK, Leiden, New-York, Köln, 1998.
- Freedman H. (trans.), *Nedarim, Translated into English with Notes, Glossary and Indices, The Babylonian Talmud*, London, 1936.
- Freedman H, Simon M. (eds.), *Midrash Rabbah. Translated into English with Notes, Glossary and Indices*, London 1939, Third Impression, 1961.
- Frei P., "Zentralgewalt und Lokalautonomie im Achämenidenreich", in P. Frei, K. Koch, *Reichseidee und Reichsorganisation im Perserreich*, 8-131.
- Frei P., Koch K., *Reichseidee und Reichsorganisation im Perserreich, Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage*, OBO 55, Fribourg/Suisse, Göttingen, 1996.
- Frensdorff S., *The Massorah Magna, Part One: Massoretic Dictionary of the Massorah in Alphabetical Order. Prolegomenon by Gérard E. Weil*, New York, 1968.
- García Martínez F., "Les manuscrits du désert de Juda et le Deutéronome", in F. Garcia Martinez, A. Hilhort, J. T. A. G. M. van Ruiten, A. S. van der Woude (eds.), *Studies in Deuteronomy*, 63-82.
- Garcia Martinez F., Hilhort A., van Ruiten J. T. A. G. M., van der Woude A. S. (eds.), *Studies in Deuteronomy, in Honour of C. J. Labuschagne on the Occasion of his 65th Birthday*, VTS LIII, Leiden, New York, Köln, 1994.
- García Martínez F., Tigchelaar E. J. C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, Leiden, Boston, Köln, Grand Rapids/Michigan, Cambridge/UK, 1997.
- Garcia Matinez F., Noort E. (eds.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*, Leiden-Boston-Köln, 1998.
- Gaster M., "Geniza Fragmente", in M. Brann, F. Rosenthal (eds.), *Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann*, 222-244.
- *The Samaritans, Their History, Doctrine and Literature*, London, 1925.
- Ginsburg C. D. (ed.), *Jacob ben Chajim Ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible. Hebrew and English, with Explanatory Notes*, Second Edition, Liverpool, 1867.
- (ed.), *The Massoreth Ha-Massoreth of Elias Levita, Being an Exposition of the Massoretic Notes on the Hebrew Bible, or the Ancient Critical Apparatus of the Old Testament in Hebrew, with an*

- English Translation, and Critical and Explanatory Notes, Liverpool, 1867.
- (ed.), London, עשרים וארבעה ספרי הקדש, 1894.
- (ed.), The Old Testament, Diligently Revised According to the Massorah and the Early Editions with the Various Readings from Mss. and the Ancient Versions, Volume 1 The Pentateuch, London, 1926.
- Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible, London, 1897.
- Ginzberg L., The Legends of the Jews, Vol. VI, Notes to Volumes III and IV, From Moses in the Wilderness to Esther, Philadelphia, 1968.
- Glatzer N. N. (ed.), On the Bible, Eighteen Studies by Martin Buber, New York, 1968.
- Goldman Y., Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie, OBO 118, Fribourg-Suisse, Göttingen, 1992.
- Goldman Y., Uehlinger C. (eds.), La double transmission du texte biblique. Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker, OBO 179, Fribourg Suisse, Göttingen, 2001.
- Goldschmidt L., Der Babylonische Talmud. Mit Einschluss der Vollstaendigen Mišnah. IX: Tamid, Haag, 1935.
- Der Babylonsche Talmud, IV: Jabmuth, Kethuboth, Nedarim, Haag, 1933.
- Goshen-Gottstein M. H. (ed), Biblia Rabbinica, A Reprint of the 1525 Venice Edition Edited by Jacob Ben Hayim Ibn Adoniya, Jerusalem, 1972.
- (ed.), The Aleppo Codex. Provided with massoretic notes and pointed by Aaron Ben Asher. The Codex considered authoritative by Maimonides, Jerusalem, 1976.
- "A Recovered Part of the Aleppo Codex", Textus 5, Ed. S. Talmon, Jerusalem, 1966, 53-59.
- Gould E. P., A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark, ICC, Edinburgh, 1907.
- Grabe J. E. (ed), Septuaginta Interpretum, Tomus I. Continens Octateuchum. Quem Ex antiquissimo Ms Codice Alexandrino accurate descriptum, et ope aliorum exemplarium, ac priscorum Scriptorum, Prasertim vero Hexaplaris Editionis Origeniane, Emendatum atque suppletum, Additis saepe Astriscorem & Obelorum signis, Oxonii, 1707.
- Graupner A., "Vom Sinai zum Horeb oder vom Horeb zum Sinai? Zur Intention der Doppelüberlieferung des Dekalogs", in A. Graupner, H. Delkurt, A. B. Ernst (hrsg.), Verbindungslinien, 85-101.
- "Zum Verhältnis der beiden Dekalogfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossferld." ZAW 99 (1987) 308-329.

- Graupner A., Delkurt H., Ernst A. B (hrsg.), *Verbindungslien. Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn, 2000.
- Greenberg M., *Studies in the Bible and Jewish Thought*, Philadelphia-Jerusalem, 1995.
- “The Decalogue Tradition Critically Examined”, in B. Z. Segal, G. Levi (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, 83-119.
 - “The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible, Reviewed in the Light of the Biblical Materials from the Judean Desert”, *JAOS* 76 (1956) 157-167. (= M. Greenberg, *Studies in the Bible and Jewish Thought*, Jerusalem, 1995, 191-208).
 - “Three Conceptions of the Torah in Hebrew Scriptures”, in E. Blum, C. Macholz, E. W. Stegemann (hrsg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, 365-378 (= Greenberg, *Studies in the Bible and Jewish Thought*, 11-24).
- Grelot P., “Deux poèmes araméens sur Exode 20,1-2”, *Revue des études juives* 159 (2000) 49-61.
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Markus*, ThHK II, Berlin, 1959.
- Haberman: א מ הברמן על התפילין בימי קדם (A. M. Haberman, “The Phylacteries in Ancient Times”), *Eretz Israel* 3, Jerusalem, 1954, 174-177.
- Hadot J., *Le Livre des Antiquités bibliques*, in A. Dupont-Sommer, M. Philonenko (eds.), *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, 1987.
- Harl M., Dorival G., Munnich O., *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1994 (le livre est régulièrement mis à jour sur internet).
- “*La Bible d’Alexandrie* dans les débats actuels sur la Septante”, in Y. Goldman, C. Uehlinger (eds.), *La double transmission du texte biblique*, 7-24.
- Harrelson W., *The Ten Commandments and Human Rights*, Philadelphia, 1980, Revised Edition, Macon, Georgia, 1997.
- Harrison R. K., *Introduction of the Old Testament with a comprehensive review of Old Testament studies and a special supplement on the Apocrypha*, Grand Rapids, Michigan, 1969.
- Haudebert P. (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, XIVe congrès de l’ACFEB, Angers (1991), *Lection Divina* 151, Paris, 1992.
- Himbaza I., “Dt 32,8, une correction tardive des scribes. Essai d’interprétation et de datation”, *Bib* 83 (2002) 527-548.
- “La conscience des problèmes textuels de l’Ancien Testament. Etat de la question hier et aujourd’hui”, in A. Schenker, P. Hugo (eds.), *Histoire du Texte de l’Ancien Testament*, (A paraître).
 - “Le Décalogue du Papyrus Nash, Philon, 4Qphyl G, 8Qphyl 3 et 4QMez A”, *RevQ* 20 (2002) 411-428.

- “Le poème acrostiche sur Exode XX 1-5 dans le Targum fragmentaire (Ms G)”, VT 52 (2002) 42-50.
- “Quelle massore pour quel texte?” BN 116 (2001) 33-39.
- “Retour sur Juges 7,5-6”, RB 108 (2001) 26-36.
- Trasmettere la Bible. Une critique exégétique de la traduction de l'AT, le cas du Rwanda, Rome, 2001.
- Himbaza I., Schenker A., “Le Pentateuque Samaritain de la Bibliothèque cantonale et universitaire Fribourg (Suisse) L 2057”, Theologische Zeitschrift 57 (2001), Alttestamentliche Forschung in der Schweiz. Festheft der Theologischen Zeitschrift zum XVII. Kongress der *International Organization for the Study of the Old Testament* (2001) in Basel, 221-226.
- Hjelm I., The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis, JSOTS 303, Sheffield, 2000.
- Holzinger H., Exodus erklärt, KHCAT II, Tübingen, 1900.
- Honeyman A. M., “Semitic Epigraphy and Hebrew Philology”, in H. H. Rowley (ed.), The Old Testament and Modern Study, 264-282.
- Horovitz H. S., Rabin I. A. (eds.), מכילתא דרבי ישמעאל (Mechilta d'Rabbi Yismael cum variis lectionibus et adnotationibus), Jerusalem, 1970.
- Hossfeld F. L., Der Dekalog, Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, OBO 45, Freiburg/Schweiz, Göttingen, 1982.
- “Zum synoptische Vergleich der Dekalogfassungen. Eine Fortführung des begonnenen Gesprächs”, in F. L. Hossfeld (hrsg.), Vom Sinai zum Horeb, 73-117.
- (hrsg.), Vom Sinai zum Horeb. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte, Würzburg, 1989.
- Houtman C., Das Bundesbuch. Ein Kommentar, Leiden- New York- Köln, 1997.
- “Der ‘Tatian’ des Pentateuch: Einheit und Kohärenz in Exodus 19-40”, Ephemerides Theologicae Lovaniensies 76 (2000) 381-395.
- Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 9, Kampen, 1994.
- Exodus, Volume 3: Chapters 20-40, Historical Commentary of the Old Testament, Leuven, 2000.
- Exodus, Volume 2: Chapters 7:14-19:25, Historical Commentary of the Old Testament, Kampen, 1996.
- Huddleston J. R. (ed.), Divine Commitment and Human Obligation. Selected Writings of David Noel Freedman, Volume One: History and Religion, Grand Rapids, Michigan /Cambridge, 1997.

- Huesman J. E., *Exodus, The Jerome Biblical Commentary*, London-Dublin-Melbourne, 1968.
- Hyatt J. P., *Exodus*, NCB, London, 1971.
- *Exodus*, NCBC, Grand Rapids, London, 1983.
- Jacob B., *The Second Book of the Bible: Exodus*, Transl. W. Jacob, Hoboken, New Jersey, 1992.
- Jacquin F., "Les Dix Paroles dans la pédagogie juive", *Communio* 19 (1994) 43-55
- Japhet S. (ed.), *Studies in the Bible 1986, Scripta Hierosolymitana XXXI*, Jerusalem, 1986.
- Jaroš, K., *Hundert Inschriften aus Kanaan und Israel. Für den Hebräischunterricht bearbeitet*, Fribourg, 1982.
- Jastram N., "The Text of 4QNumb", in J. Treballe Barrera, L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, 177-198.
- Jastrow M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yarushalmi, and the Midrashic Literature*, In one Volume, New York, 1996.
- Jellinek A., *Bet ha-Midrash. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdische Literatur. Erster Teil, Dritte Auflage*, Jerusalem, 1967, 62-90.
- Jepsen A., "Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs", *ZAW*, 79 (1967) 277-304.
- Jobes K. H., Silva M., *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids, Michigan, 2000.
- Johnstone W., *Chronicles and Exodus. An Analogy and its Application*. JSOTS 275, Sheffield, 1998.
- "From the Sea to the Mountain, Exodus 15,22-19,2: A Case-Study in Editorial Techniques", in M. Vervenne (ed), *Studies in the Book of Exodus*, 245-263.
- Joosten J. "Osée 1,2. Texte hébreu et texte grec", *Revue des sciences religieuses* 73 (1999) 201-205.
- "L'imbrication des codes législatifs dans le récit du Pentateuque: Le cas du "code de sainteté" (Lévitique 17-26)", in E. Lévy (ed.), *La codification des lois dans l'antiquité*, 125-140.
- "La non-mention de la fille en Lévitique 18. Essai de la rhétorique du Code de Sainteté", *ETR* 75 (2000) 415-420.
- "Moïse a-t-il recelé le Code de Sainteté?", *BN* 84, (1996), 75-86.
- "Une théologie de la Septante? Réflexions méthodologiques sur l'interprétation de la version grecque", *RTP* 132 (2000) 31-46.
- Josèphe Flavius, *Contre Apion*. Texte établi et annoté par T. Reinach traduit par L. Blum, Paris, 1972.

- Les Antiquités juives, livres I à III Texte, traduction et notes par E. Nodet avec la collaboration de G. Berceville, A. Paul, E. Warschawski, A- Introductions et Notes, B- Traductions et notes, Paris, 1990.
- Joüon P., Grammaire de l'hébreu biblique, Rome, (1923, reimpr. 1987).
- Joüon P., Muraoka T., A Grammar of Biblical Hebrew, Part Three: Syntax Paradigms and Indices, Subsidia biblica 14/II, Roma, 1996.
- Kaestli J-D., Wermelinger O. (eds.), Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire, Genève, 1984.
- Kahle P., "Aus der Geschichte der ältesten hebräischen Bibelhandschrift", BZAW 33, Giessen, 1918, 247-260.
- Die Kairoer Genisa: Untersuchungen zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes und seiner Übersetzungen, Berlin, 1962 (traduit de The Cairo Geniza, Oxford, 1959).
- "Untersuchungen zur Geschichte des Pentateuchtextes", Opera Minora, Toronto, 1964, 58-7.
- Masoreten des Westens II. Das Palestinische Pentateuchtargum, die Palestinische Punctuation, der Bibeltext des Ben Naftali, Texte und Untersuchungen zur Vormasoretischen Grammatik des Hebräischen IV, Stuttgart, 1930.
- Kaufman S. A., Maori Y., "The Targumim to Exodus 20: Reconstructing the Palestinian Targum", Textus 16, ed. M. Goshen-Gottstein, Jerusalem, 1991, 13-78.
- Keel O., "Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f. und Par.", in P. Casetti, O. Keel, A. Schenker (eds.), Mélanges Dominique Barthélemy, 159-240.
- Kennicott B. (ed.), Vetus Testamentum Hebraicum, cum Variis Lectionibus, Tomus Primus, Oxonii, 1776.
- Dissertatio Generalis in Vetus Testamentum Hebraicum cum Variis Lectionibus ex Codicibus Manuscriptis et impressis, Brunovici, 1783.
- Kippenberg H. G., "Die Synagoge", in F. Dexinger, R. Pummer (hrsg.), Die Samaritaner, 331-360.
- Kittel R., Geschichte des Volkes Israel I, Gotha, 1932.
- Klein M. L., "A Neglected Ms of a Palestinian Fragment-Targum from The Cairo Genizah", Textus 10, Ed. S. Talmon, Jerusalem, 1982, 26-36.
- Geniza Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch, (2 volumes), Cincinnati, 1986.
- The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources, Volume I: Texts, Indices and Introductory Essays; Volume II: Translation, Analecta Biblica 76, Rome, 1980.
- Klein R. W., Textual Criticism of the Old Testament: From the Septuagint to Qumran (page de garde: The Septuagint after Qumran), Philadelphia, 1974, 13-15.

- Lafont S., *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien*, OBO 165, Fribourg Suisse, Göttingen, 1999.
- Lamarche P., "La Septante" in C. Mondésert (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible*, 19-35
- Lane W. L., *The Gospel According to Mark. The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, NIC 2, Grand Rapids, Michigan, 1974.
- Lang B., "The Decalogue in the Light of a Newly Published Paleo-Hebrew Inscription (Hebrew Ostrakon Moussaïeff N° 1)", *JSOT* 77 (1998) 21-25.
- Lasserre G., *Synopse des lois du Pentateuque*, VTS LXIX, Leiden-New York-Köln, 1994.
- Le Boulluec A., P. Sandevor, *La Bible d'Alexandrie, 2 L'Exode, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et Notes*, Paris, 1989.
- Le Catéchisme de l'église catholique, Paris, 1992.
- Le Déaut R. (trad.), *Targum du Pentateuque, Traduction de deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index*, Tome II, Exode et Lévitique, SC 256, Paris, 1979.
- "Lévitique XXII 26-XXIII 44 dans le Targum Palestinien. De l'importance des gloses du *codex Neofiti I*", *VT* 18 (1968) 458-471.
- *Targum du Pentateuque, I Genèse*, Paris, 1978.
- Lehrman M. (trad.), *Exodus*, in H. Freedman, M. Simon (Eds.), *Midrash Rabbah*.
- Leloir L., "La Bible et les Pères du désert d'après les deux collections arméniennes des Apophtègmes", in A. Benoît, P. Prigent (eds.), *La Bible et les Pères*, 113-134.
- Lemaire A., "Le Décalogue: Essai d'histoire de la rédaction", in A. Caquot, M. Delcor (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, 259-295.
- Lemaire A., Saebø M. (eds.), *Congress Volume Oslo 1998*, VTS LXXX, Leiden, Boston, Köln, 2000.
- Lemmelijs B., "The So-Called "Major Expansions" in SamP, 4QpaleoExod^m and 4QExod^j of Exod 7:14-11:10: On the Edge between Textual Criticism and Literary Criticism", in B. A. Taylor (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* 429-439.
- Levi I., *Un papyrus biblique*, *Revue des Etudes Juives* XLVI (1903) 212-217.
- Levin C., *Der Dekalog am Sinai*, *VT* 35 (1985) 165-191.
- Levine L. I., *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven, London, 2000.

- Lévy E. (ed.), *La codification des lois dans l'antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg 27-29 novembre 1997*, CRPOGA 16, Paris, 2000.
- Lieberman A. A., "Yedidah Solomon Norzi and the Stabilization of the Textus Receptus", in E. J. Revell (ed.), *Proceedings of the Twelfth International Congress of the International Organization for Massoretic Studies 1995*, 37-47.
- Liberman S. (ed.), *Alexander Marx Jubilee Volume, On the Occasion of His Seventieth Birthday. English Section*, New York, 1950.
- Lipschuetz L., כחאב אלכלף אלדי בין אלמעלמין בן אשר ובן נפתלי, Textus 2, Ed. C. Rabin, Jerusalem, 1962, 1-57 (partie en hébreu).
- Supplement "Mishael ben Uzziel's Treatise on the Differences Between Ben Asher and Ben Naphtali", Textus 2, 58 (partie en hébreu).
- Loewinger D. S. (ed.), *Early Hebrew Manuscripts in Facsimile. The Damascus Pentateuch. Manuscript From About the Year 1000 Containing Almost the Whole Pentateuch*, Jewish National and University Library, Jerusalem, HEB. QUART. 5702, Part I, Copenhagen, (1978; Part II, M. Beit-Arié (ed.), Copenhagen, 1982.
- Lohfink N., "Deutéronome et Pentateuque. Etat de la Recherche", in P. Haudebert (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, 35-64.
- "Die These "deuteronomischen" Dekaloganfang - ein fragwürdiges Ergebnis atomistischer Sprachstatistik", in G. Braulik (hrsg.), *Studien zum Pentateuch*, 99-109 (= Lohfink, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, 363-378).
- *Die Väter Israels im Deuteronomium. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer*, OBO 111, Freiburg Schweiz, Göttingen, 1991.
- *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 8, Stuttgart, 1990.
- Lohmeyer E., *Das Evangelium des Markus*, KEK, 2. Band, Göttingen, 1967.
- Lowy S., *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, Leiden, 1977.
- Lust J., "Ezechiel 36-40 in the Oldest Greek Manuscript", CBQ 43, 1981, 517-533.
- Luther M., *Le Catéchisme en notre langue (le Grand Catéchisme)*, Oeuvres, trad. P. Jundt, Tome VII, Genève, 1962, 17-153.
- *Le Petit Catéchisme, à l'usage des pasteurs et des prédicateurs peu instruits*, Oeuvres, Tome VII, 155-189.
- "Une manière simple de prier", Oeuvres, Tome VII, 203-212.
- Maïmonide M., *Le livre des commandements*, Séfêr Hamitsvoth, Traduit, commenté et annoté par A. M. Geller, Avant propos de G. Vadnai, Introduction d'E. Levinas, Lausanne, 1987.
- משנה תורה הוא היד החזקה לרבינו משה בר מיימון זצ"ל, en 7 vol. Volume 1, ספר המצוות מדע אהבה, Jerusalem, année non citée.

- Moses Ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Übersetzung und Kommentar von A. Weiss, Mit einer Einleitung von J. Maier, Zweites und drittes Buch, Hamburg, 1972.
- Mishneh Torah (Yad Hazakah), Ed. P. Birnbaum, New York, 1967.
- Mishné Torá (Iad jazaká), Tomo I, Ed. A. Platkin, M. Katznelson, I. Niborski, J. I. Lerman, Tel Aviv, 1982.
- Mishneh Torah, The Book of Knowledge, Edited according to the Bodleian (Oxford) Codex with Introduction, Biblical and Talmudical References. Notes and English Translation by Moses Hyamson, Jerusalem-New York, 1974.
- Margain J., art: "Samaritain (Pentateuque)", DBS 11, Paris, 1991, 762-773.
- "Le Pentateuque Samaritain", in P. Haudebert (ed.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, 231-240.
- Matthews K. A., "The Background of the Paleo-Hebrew Texts at Qumran", in C. L. Meyers, M. O'Connor (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth*, 549-568.
- Mayes A. D. H., *Deuteronomy*, NCBC, Grand Rapids, London, 1991.
- McCarthy C., *The Tiquene Sepherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*, OBO 36, Fribourg/Suisse, Göttingen, 1981.
- "Moving in from the Margins. Issues of Text and Context in Deuteronomy", Congress Volume Basel 2001, VTS 92, Leiden, Boston, 2002, 109-137.
- McDonald J., "The Discovery of Samaritan Religion", in F. Dexinger, R. Pummer (hrsg.), *Die Samaritaner*, 361-378.
- McKane W., "Observations on the Tikkûnê Sôperîm", in M. Black, W. A. Smalley (eds.), *On Language, Culture, and Religion*, 53-77.
- Melammed E. Z., "Observe and Remember Spoken in One Utterance", in B. Z. Segal, G. Levi (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, 191-217.
- Meyers C. L., O'Connor M. (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake, Indiana, 1983.
- Michaeli F., *Le livre de l'Exode*, CAT II, Neuchâtel, 1974.
- Mikra'ot Gedolot: חמשה חומשי תורה, בקראת גדולות מאורות, Jerusalem, 1995.
- Miletto G., *L'antico Testamento Ebraico Nella Tradizione Babilonese I frammenti della Genizah*, Torino, 1987.
- Mimouni S. C., "Les Nazoréens, recherche étymologique et historique", RB 105 (1998) 208-262.
- Moberly R. W. L., *At The Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34*, JSOTS 22, Sheffield, 1983.

- Mondésert C. (ed.), *Le monde grec ancien et la Bible, La Bible de tous les temps 1*, Paris, 1984.
- Montgomery A. J., *The Samaritans. The Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature*, Philadelphia, 1907, repr. New York, 1968.
- Mowinckel D. S., *Le Décalogue*, Paris, 1927.
- Mulder M. J., "The Transmission of the Biblical Text", in M. J. Mulder, H. Sysling (eds), *Mikra*, 87-135.
- "The Use of the Peshitta in Textual Criticism", in N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la Investigacion Contemporanea*, 37-53.
- Mulder M. J., Sysling H. (eds), *Mikra. Text, Transmission, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Maastricht, Philadelphia, 1988.
- Mullen E. T., *Ethnic Myths and Pentateuchal Foundations. A New Approach to the Formation of the Pentateuch*, Atlanta, Georgia, 1997.
- Müller: 1878, Leipzig, מסכת סופרים, חכמה מיללער
- Munnich O., "Les hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque", in G. Dorival, A. Le Boulluec (eds.), *Origeniana Sexta*, 167-185.
- "Texte massorétique et Septante dans le livre de Daniel", in A. Schenker (ed.), *The Earliest Text of the Bible*, 93-120.
- Naveh: יוסף נבה, על חרס וגומא, כתובות ארמיות ועבריות מימי בית שני המשנה והתלמוד (Joseph Naveh, *On Sherd and Papyrus. Aramaic and Hebrew Inscriptions from the Second Temple, Mishnaic and Talmudic Periods*), Jerusalem, 1992.
- Nestle-Aland (eds.), *Novum Testamentum Graeca et Latine, Editio XXVII*, Stuttgart, 1994.
- Nielsen E., *Deuteronomium, HAT I,6*, Tübingen, 1995.
- *Die Zehn Gebote. Eine Traditionsgeschichtliche Skizze*, Kopenhagen, 1965.
- *The Ten Commandments in New Perspective*, *Studies in Biblical Theology*, 2/7, Naperville, 1968.
- Nihan C., Römer T., "Le débat actuel sur la formation du Pentateuque", in T. Römer, J-D. Macchi, C. Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 85-113.
- Nodet E., "Les Nazoréens' Discussion", *RB*, 105, (1998), 263-265.
- *Essai sur les origines du Judaïsme. De Josué aux Pharisiens*, Paris, 1992. (trad. angl: *A Search of the Origin of Judaism. From Joshua to the Mishnah*, *JSOTS* 248, Sheffield, 1997).
- *Le Pentateuque de Flavius Josèphe*, Paris, 1996.
- Nodet E., J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme, une secte éclatée*, Paris, 1998.

- Noort E., "The Traditions of Ebal and Gerizim. Theological Positions in the Book of Joshua", in M. Vervenne, J. Lust (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, 161-180.
- Norzi: ידידיה שלמה רפאל נורצי הנוספות למנחת שי ההדיר והוסיף מבואות צבי בצר, Jedidah Solomon Raphael Norzi, *The Addenda to Minhāt Shay. Critical Edition and Introduction by Zvi Betser*, Jerusalem, 1997.
- O'Connell K., *The Theodotionic Revision of the Book of Exodus. A Contribution to the Study of the Early History of the Transmission of the Old Testament in Greek*, Harvard Semitic Monographs 3, Cambridge, Massachusetts, 1972.
- Olofsson S., *The LXX Version. A Guide to the Translation Technique of the Septuagint*, *Coniectanea Biblica, Old Testament Series* 30, Stockholm, 1990.
- Origène, *Contre Celse*, Tome I, Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, SC 132, Paris, 1967.
- *Homélies sur l'Exode*, Texte latin, Introduction, Traduction et Notes, par M. Borret, SC 321, Paris, 1985.
- *Philocalie 1-20 sur les écritures*, Introduction, texte, traduction et notes par M. Harl; et *La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, Introduction, texte, traduction et notes par N. De Lange, SC 302, Paris, 1983.
- *Traité des principes*, Tome III (Livre III et IV), Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel, M. Simonetti, SC 268, Paris, 1980.
- Orlinsky H. M., "The LXX: its Use in Textual Criticism", BA 9 (1946) 22-34.
- Osumi Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20-22b-23,33*, OBO 105, Freiburg/Schweiz, Göttingen, 1991.
- Ottley R. R., *A Handbook to the Septuagint*, London, 1920.
- Otto E., "Die Nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus", in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus*, 61-111.
- "Kodifizierung und Kanonisierung von Rechtssätzen in Keilschriftlichen und Biblischen Rechtssammlungen", in E. Lévy (ed.), *La codification des lois dans l'antiquité*, 77-124.
- Owen E., "4QDeut": A Pre-Samaritan Text?", *Dead Sea Scrolls, A Journal of Current Research on the Scrolls and Related Literature* IV (1997) 162-178.
- Paul A., *Le judaïsme ancien et la Bible*, Paris, 1987.
- Paul S. M., *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, Leiden, 1970.

- Peckham J. B., *The Development of the Late Phoenician Scripts*, Cambridge, Massachusetts, 1968.
- Pelletiers A., *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Introduction, Texte critique, Traduction et Notes, Index complète des mots grecs, Paris, 1962.
- Perez R., "Premières Tables-Deuxièmes Tables", *Les dix paroles*. Sous la direction de Méir Tapiero, Paris, 1995, 553-566.
- Pérez Castro F., *Séfer Abisa*, Edicion del Fragmento Antiguo del Rollo Sagrado del Pentateuco Hebreo Samaritano de Nablus, Estudio, Transcripcion, aparato critico y facsimiles, Madrid, 1959.
- Perrot C., *La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Collection Massorah I,1, Hildesheim, 1973.
- Pesch R., *Das Markusevangelium*, II. Teil, Kommentar zu Kap. 8,27-16,20, HTC II, Freiburg, Basel, Wien, 1977.
- Peters N., *Die älteste Abschrift der zehn Gebote*, der Papyrus Nash, Freiburg im Breisgau, 1905.
- Phillips A., "A Fresh Look at the Sinai Pericope", VT 34 (1984), Part I, 39-52, Part II, 282-294.
- *Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue*, Oxford, 1970.
- Philon d'Alexandrie, *De Decalogo*, Introduction, Traduction et Notes par Valentin Nikiprowetzky, *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* 23, Paris, 1965.
- *De Specialibus Legibus*, *Oeuvres de Philon d'Alexandrie* 25, Livres III-IV, Introduction, Traduction et Notes par A. Mosès, Paris, 1970.
- *De Decalogo, De Specialibus Legibus*, *Philo in Ten Volumes (and Two Supplementary Volumes)*, With an English Translation by F. H. Colson, vol. VII: *The Loeb Classical Library*, Cambridge, Massachusetts, London, 1984.
- Pietersma A., "Septuagint Research: A Plea for a Return to Basic Issues", VT 35 (1985) 296-311.
- Pietersma A., Cox C. (eds.), *De Septuaginta*, *Studies in Honour of J. W. Wevers on His Sixty-Fifth Birthday*, Mississauga, Ontario, 1984.
- Pietri C., L. Pietri (eds.), art: "Tyranius Rufinus", *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, 2 *Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-603)*, Vol. 2: L-Z, Rome, 2000, 1925-1940.
- Piovanelli P., "JrB 33,14-26, ou la continuité des institutions à l'époque maccabéenne", in A. H. W. Curtis, T. Römer (eds.), *The Book of Jeremiah and Its Reception*, *Le livre de Jérémie et sa réception*, 255-276.
- Pirot L., Clamer A., *La Sainte Bible*, Texte latin et traduction française d'après les textes originaux avec un commentaire exégétique et théologique, Tome I, 2^e partie Exode, Paris, 1956.

- Potin J., *La fête juive de la Pentecôte, Etude des textes liturgiques, Tome I, Commentaire. Lectio Divina 65*, Paris, 1971.
- Pseudo-Philon, *Les Antiquités bibliques, Tome 1, Introduction et texte critiques* par D. J. Harrington, traduction par J. Cazeaux, SC 229, Paris, 1976.
- Puech E., *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien, I. La résurrection des morts et le contexte scripturaire. EB nouvelle série 21*, Paris, 1993.
- Rabast K., *Das apodiktische Recht im Deuteronomium und im Heilkeitsgesetz*, Berlin, 1949.
- Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah, Exodus Translated and Annotated with Index* by Rabbi Charles B. Chavel, New York, 1973.
- Renaud B., "L'oracle de la nouvelle alliance. A propos des divergences entre le texte hébreu (Jr 31,31-34) et le texte grec (38,31-34)", in J.-M. Auwers, A. Wénin (eds.), *Lectures et relectures de la Bible*, 85-98.
- "La formation de Ex (19-40. Quelques points de repère", in P. Hauserbert (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, 101-133.
- Revell E. J. (ed.), *Proceedings of the Twelfth International Congress of the International Organization for Massoretic Studies 1995, Massoretic Studies 8*, Alpharetta, Georgia, 1996.
- Robert U., *Heptateuchi, Partis Posterioris Versio Latina Antiquissima e Codice Lugdunensi. Version latine du Deutéronome, de Josué et des Juges antérieure à Saint Jérôme, publiée d'après le Manuscrit de Lyon avec un fac-similé, des observations paléographiques et philologiques sur l'origine et la valeur de ce texte*, Lyon, 1900.
- Roberts B. J., *The Old Testament Text and Versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions*, Cardiff, 1951.
- Robertson E., "F. Perez Casto, Séfer Abisa. Edición del fragmento antiguo del rollo sagrado del Pentateuco Hebreo Samaritano de Nablus. Estudio, Transcripción, Aparato Crítico y Facsimile. Textos y Estudios del Seminario Filológico Cardenal Cisneros. C.S.I.C., Madrid, 1959.", VT 12 (1962) 228-235.
- Robinson G., *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath*, BET 21, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris, 1988.
- Rofé A., "The Tenth Commandment in the Light of four Deuteronomic Laws", in B. Z. Segal, G. Levi (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, 45-65.
- Römer T., "La formation du Pentateuque: histoire de la Recherche", in T. Römer, J.-D. Macchi, C. Nihan (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 67-84.

- “La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique” in C. B. Amphoux, J. Margain (eds.), *Les premières traditions de la Bible*, 18-55.
- Römer T., Macchi J.-D., Nihan C. (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, 2004.
- Rose M., 5. Mose, Teilband 2. 5. Mose 1-11 und 26-34, Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus, *Zürcher Bibelkommentare*, Zurich, 1991.
- (ed.), *Situer Qohéleth. Regards croisés sur un livre biblique*, Neuchâtel, 1999.
- Rowley H. H., *Moses and The Decalogue*, Manchester, 1951, Repr. from the “Bulletin of the John Rylands Library”, Vol 34,1, 1951, 81-118.
- (ed.), *The Old Testament and Modern Study. A Generation of Discovery and Research. Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, Oxford, 1951.
- Ruwe A., “Heiligkeitsgesetz” und “Priesterschrift”. *Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17, 1-62, 2, Forschung zum Alten Testament 26*, Tübingen, 1999.
- Rylaarsdam J., J. E. Park, *The book of Exodus, The Interpreter's Bible*, Vol. I, Nashville, 1978.
- Sabatier D. P. (ed.), *Biblorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae seu Vetus Italica et Caeterae quaecunque in Codibus Mss & antiquorum libris reperiri potuerunt: Quaecum Vulgata Latina, & cum Textu Graeco comparantur. Tomus primus*, Remis, 1743, repr. Turnhout-Belgium, 1981.
- Saebø M. (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament, The History of Its Interpretation, Volume I From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300), Part 1 Antiquity*, Göttingen, 1996.
- Saint Augustin, *Les sept livres des questions sur l'Heptateuque, Livre second: Questions sur l'Exode, Oeuvres complètes, Tome VII, Ouvrages exégétiques sur l'Ancien Testament*, trad. A. Charpentier, Paris, 1873.
- *Fin des questions sur l'Héptateuque, Annotations sur le livre de Job, Le Miroir, De l'accord des évangélistes, Livre cinquième: Questions sur le Deutéronome, Oeuvres complètes, Tome VIII*, trad. M. Péronne, Paris, 1871.
- *Sermon CCL, Oeuvres Complètes XVIII: Sermons au peuple, IIè série, Trad. Péronne, Ecalles, Vincent, Carpentier, Barreau, Texte latin et Notes de l'édition des Bénédictins*, Paris, 1872.
- *La cité de Dieu XVIII, 43. Oeuvres Complètes, Le texte latin et les notes de l'édition des bénédictins, tome 24, Péronne, Vincent, Ecaillé, Charpentier (trad.)*, Paris, 1873.

- Saint Bonaventure, Les dix commandements, Traduction, introduction et notes de Marc Ozilou, Paris, 1992.
- Saint Thomas d'Aquin, Les commandements, Introduction, traduction et notes par un moine de Fontgombault, Paris, 1970.
- Salvesen A., Symmachus in the Pentateuch, *Journal of Semitic Studies Monographs* 15, Manchester, 1991.
- Sanderson J. E., An Exodus Scroll from Qumran, 4QpaleoExod^m and the Samaritan Tradition, *Harvard Semitic Studies* 30, Atlanta, Georgia, 1986.
- "The Old Greek of Exodus in the Light of 4QpaleoExod^m", *Textus* 14, Ed. E. Tov, Jerusalem, 1988, 87-104.
- Sarna N., Exodus שמות, The JPS Torah Commentary, Philadelphia, New York, Jerusalem, 5751/1991.
- Scanlin H. P., The Dead Sea Scrolls & Modern Translations of the Old Testament, Wheaton, Illinois, 1993.
- Schams C., Jewish Scribes in the Second-Temple Period, *JSOTS* 291, Sheffield, 1998.
- Scharbert J., Exodus, Die Neue Echter Bibel 24, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Würzburg, 1989.
- Schenker A., "Comment l'histoire littéraire, canonique et textuelle coucourent toutes les trois dans la première phase de l'histoire du texte de la Bible. Les versions anciennes de la Bible comme reflets d'activités éditoriales officielles dans le texte hébreu avant le début de notre ère", in S. Barbaglia (ed.), *Il testo biblico in tensione tra fissità canonica e mobilità storica*, *Ricerche Storico Bibliche* 1, Bologna, 2001, 87-94.
- "Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32, (1986), 323-3431. (= A. Schenker, *Text und Sinn im Alten Testament*, 187-205).
- "ΔΙΑΘΗΚΗ pour ברית. L'option de traduction de la LXX à la double lumière de droit successoral de l'Égypte ptolémaïque et du livre de la Genèse", J.-M. Auwers, A. Wénin, *Lectures et Relectures de la Bible*, 125-131.
- "Die Reihenfolge der Gebote auf der zweiten Tafel. Zur Systematik des Dekalogs" in W. Lesch, M. Loretan (hrsg.), *Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst*. Krzysztof Kieslowiskis "Dekalog"-Filme als ethische Modelle (Studien zur theologischen Ethik- Etudes d'éthique chrétienne 53, Freiburg i. Ue, Freiburg i. Br, 1993, 145-159 (= A. Schenker, *Rechts und Kult im Alten Testament*, 52-66).

- "Götter und Engel im Septuaginta-Psalter. Text- und religionsgeschichtliche Ergebnisse aus drei textkritischen Untersuchungen", in E. Zenger (hrsg.), *Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und Theologische Aspekte*, 185-195.
- "La Relation d'Esdras A' au texte massorétique d'Esdras-Néhémie", in G. J. Norton, S. Pisano (eds.), *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday*, OBO 109, Freiburg Schweiz, Göttingen, 1991, 218-248.
- *Recht und Kult im Alten Testament, Achtzehn Studien*, OBO 172, Freiburg Schweiz, Göttingen, 2000.
- *Septante et Texte Massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1R 2-14*, *Cahiers de la Revue Biblique* 48, Paris, 2000.
- *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, OBO 103, Freiburg Schweiz, Göttingen, 1991.
- (ed.), *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*, Atlanta, 2003.
- "Was übersetzen wir? Fragen zur Textbasis, die sich aus der Textkritik ergeben" in J. Gnllka, H. P. Rüger (hrsg.), *Die Übersetzung der Bibel-Aufgabe der Theologie*, Bielefeld, 1985, 65-80. (= A. Schenker, *Text und Sinn im Alten Testament*, 247-262).
- Schenker A., Goldman Y., Van der Kooj A., Norton G., Pisano S., de Waard J., Weis R. (eds.), *Biblia Hebraica Quinta, Fasciculus extra seriem, Librum Ruth praeparavit Jan de Waard*, Stuttgart, 1998.
- Schenker A., Hugo P. (eds.), *Histoire du Texte de l'Ancien Testament. L'histoire du texte de la Bible hébraïque à la lumière des recherches récentes* (A paraître).
- Schneider H., "Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran", *BZ* 3 (1959) 18-31.
- Schwienhorst-Schönberger L., *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Berlin- New York, 1990.
- Seeligmann I. L., "Problems and Perspectives in Modern Septuagint Research", *Textus* 15, Ed. E. Tov, Jerusalem, 1990, 169-232.
- Segal B. Z., Levi G. (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, Jerusalem, 1990.
- Segal J., *Travels through Northern Syria*, London, 1910.
- Segal M. Z., "Die Heirat des Sohnes des Hohenpriesters mit der Tochter des Sanballat und der Bau des Heiligtums auf dem Garizim", in F. Dexinger, R. Pummer (hrsg.), *Die Samaritaner*, 198-219.
- Segal M., "Biblical Exegesis in 4Q158: Techniques and Genre", *Textus* 19, Ed. A. Rofé, Jerusalem, 1998, 45-62.

- Shachter J. (trad.), *Sanhedrin*, Translated into English with Notes, Glossary and Indices, in I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud*, Seder Nezikin, III, London, 1935.
- Shanks H. (ed.), *Understanding the Dead Sea Scrolls. A Reader from the Biblical Archaeology Review*, New York, 1992.
- Shiloni: ילקוט שמעוני על התורה (Y. Shiloni (ed.), *Yalkut Shim'oni al ha-Torah*), Exode: Jérusalem, 1977; Deutéronome: Jerusalem, 1991.
- Simon M., *Tamid*, Translated into English with Notes, Glossary and Indices. in I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud*, Seder Kodashim in Three Volumes III, London, 1948.
- Ska J. L., *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible, Le livre et le rouleau*, Bruxelles, 2000.
- Skehan P. W., Ulrich E., Sanderson J. E., *Qumran Cave 4, IV Paleo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts*, DJD 9, Oxford, 1992.
- Slotki I. W. (trad.), *Masseketh Soferim*, Tractate for Scribes, Translated into English with Introduction and Notes, in A. Cohen (ed), *The Minor Tractates of the Talmud. Massektoth Kṣetannoth*, Volume I, London, 1965, 211-324.
- Smith J. P. (ed.), *A Compendious Syriac Dictionary, Founded upon the Thesaurus Syriacus by R. Payne Smith*, Winona Lake, Indiana, 1998.
- Smith R. P., *Thesaurus Syriacus*, Tomus I, Oxonii, 1879.
- Smolar L., Aberbach M., "The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature", *HUCA* 39 (1968) 91-116.
- Sperber A., "A New Bible Translation. Preliminary Studies", in S. Liberman (ed), *Alexander Marx Jubilee Volume*, 547-580.
- (ed.), *The Bible in Aramaic, Based on Old Manuscripts and Printed Texts, Volume I The Pentateuch According to Targum Onkelos*, Leiden, 1959.
- Spinoza B., *Tractatus Theologico-Politicus*, Hambourg (Amsterdam) 1670.
- Sprinkle J. M., "The Book of the Covenant". A Literary Approach, *JSOTS* 174, Sheffield, 1994.
- Stamm J. J., *Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung*, Bern, Stuttgart, 1962.
- Stamm J. J., Andrew M. E., *The Ten Commandments in Recent Research, Studies in Biblical Theology, Second Series* 2, London, 1967.
- Steiner R. C., "Does the Biblical Hebrew conjunction ו have many meanings, one meaning, or no meaning at all?", *JBL* 119 (2000) 249-267.
- Stemberger G., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 8. neubearbeitete Auflage, München, 1992.

- Stipp H.-J., *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, OBO 136, Freiburg-Schweiz, Göttingen, 1994.
- Stroete G. T., *Exodus uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, De Boeken van het Oude Testament 1: Genesis, Exodus*, Roermond en Maaseik, 1966.
- Strugnell J., "Notes en marge du volume V des "Discoveries in the Judean Desert of Jordan", *RevQ* 7 (1969-1971) 163-276.
- Sussmann Y. (ed.), *Talmud Yerushalmi. According to Ms. Or. 4720 (Scal. 3) of the Leiden University Library with Restorations and Corrections (hébreu)*, Jerusalem, 2001.
- Tal A. (ed.), *The Samaritan Pentateuch, Edited According to Ms 6 (C) of the Shekhem Synagogue*, Tel Aviv, 1994.
- Talmon S., "The Ancient Hebrew Alphabet and Biblical Text Criticism", in P. Casetti, O. Keel, A. Schenker (eds.), *Mélanges Dominique Barthélemy*, 497-530.
- "The Textual Study of the Bible - A New Outlook", in F. M. Cross, S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, 321-400.
- "The Three Scrolls of the Law that Were Found in the Temple Court", *Textus* 2, Ed. C. Rabin, Jerusalem, 1962, 14-27.
- Talmud:; תלמוד ירושלמי או תלמוד המערב ויש קורין לו תלמוד ארץ ישראל
Jérusalem, 1960.
- Talschir Z., "Linguistic Development and the Evaluation of Translation Technique in the Septuagint", in S. Japhet (ed), *Studies in the Bible* 1986, 301-320.
- "Esra-Nehemiah and First Esdras: Diagnostic of a Relationship between Two Recensions", *Bib* 81 (2002) 566-573.
- Tardieu M. (ed), *La formation des canons scripturaires*, Paris, 1993.
- Taylor B. A. (ed.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* Cambridge, 1995, Atlanta, Georgia, 1997.
- (ed.), *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* Oslo 1998, Atlanta, 2001.
- Tertullien, *Contre les Juifs*, in M. de Genoude (trad), *Oeuvres de Tertullien*, 2è édition, Tome III, Paris, 1852.
- *Adeversus Iudaeos*, *Mit Einleitung und Kritische Kommentar*, Ed. H. Tränkle, Wiesbaden, 1964.
- The Old Testament in Syriac. According to the Peshitta Version. Edited on Behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute Leiden*, Leiden, *Genesis-Exodus*, (1977, *Leviticus-Numbers-Deuteronomy*, Joshua, 1991).

- Théophile d'Antioche, *Trois Livres à Autolycus*, Texte grec établi par G. Bardy, Traduction de J. Sender, Introduction et Notes par G. Bardy, Paris, 1948.
- Thomas D. W., "The Textual Criticism of the Old Testament", in H. H. Rowley (ed.), *The Old Testament and Modern Study*, 253-255.
- Tigay J. H., *The JPS Torah Commentary, Deuteronomy* דברים. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation Commentary, Philadelphia, Jerusalem 5756/1996.
- Tov E., "A Categorized List of All the Biblical Texts Found in the Judean Desert", *Dead Sea Discoveries* 8 (2001) 67-84.
- "A List of the Texts from the Judean Desert", in P. W. Flint, J. C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrollos After Fifty Years*, 669-717.
- "A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls", *HUCA* 53 (1982) 11-27.
- "Die biblischen Handschriften aus der Wüste Juda- Eine neue Synthese", in U. Dahmen, A. Lange, H. Lichtenberger (hrsg.), *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, Neukirchen-Vluyn, 2000, 1-34.
- "Excerpted and Abbreviated Biblical Texts from Qumran", *RevQ* 16 (1993-1995) 581-600.
- "Interchanges of Consonants Between the Masoretic Text and the *Vorlage* of the Septuagint", in M. Fishbane, E. Tov (eds.), "Sha'arei Talmon", 255-266. (= Tov, *The Greek and the Hebrew Bible*, 301-311).
- "Pap. Giessen 13,19,22,26: A Revision of the LXX?", *RB* 78 (1971) 355-383. (= Tov, *The Greek and the Hebrew Bible*, 459-475).
- "Some Aspects on the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah", in P.-M. Bogaert (ed.), *Le livre de Jérémie, le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, 145-167.
- "Some Thoughts on a Lexicon of the Septuagint", *BIOSCS* 9 (1976) 14-46 (E. Tov, *The Greek and Hebrew Bible*, 95-108).
- *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Assen/Maastricht, 1992, Second Revised Edition, Minneapolis, Assen, 2001.
- "The Contribution of the Qumran Scrolls to the Understanding of the LXX", in Brooke G. J., Lindars B., S.S.F. (Eds.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings*, 11-47. (= Tov, *The Greek and the Hebrew Bible*, 285-300).
- *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, VTS LXXII, Leiden-Boston-Köln, 1999.
- "The History and Significance of a Standard Text of the Hebrew Bible", M. Saebø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament*, 49-66.

- “The Impact of the Septuagint Translation of the Torah on the Translation of the Other Books”, in P. Casetti, O. Keel, A. Schenker (eds.), *Mélanges Dominiques Barthélemy*, 577-592 (= Tov, *The Greek and Hebrew Bible*, 183-194).
- “The Jeremiah Scrolls from Qumran Cave 4”, *RevQ* 14 (1989-1990) 189-206.
- “The Nature and Background of Harmonizations in Biblical Manuscripts”, *JSOT* 31 (1985) 3-29.
- “The Rabbinic Tradition Concerning the ‘Alterations’ Inserted into the Greek Pentateuch and Their Relation to the Original Text of the LXX”, *JSJ* 15, (1984), 65-89. (= Tov E., *The Greek and Hebrew Bible*, 1-20).
- “The Significance of the Texts from the Judean Desert for the History of the Text of the Hebrew Bible: A New Synthesis”, in F. H. Cryer, T. L. Thompson (eds.), *Qurman between the Old and New Testaments*, 277-309.
- *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. Revised and Enlarged Second Edition, *JBS* 8, Jerusalem, 1997.
- Tov E., White S., “Reworked Pentateuch”, in J. VanderKam, et al. (eds.), *Qumran Cave 4 VIII, DJD XIII*, 187-351, planches XIII-XXXVI.
- Trebolle Barrera J., *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, Leiden, New York, Köln, Grand Rapids/Michigan, Cambridge/UK, 1998.
- “A “Canon within a Canon”: Two Series of Old Testament Books Differently Transmitted, Interpreted and Authorized”, *RevQ* 19 (1999-2000) 383-399.
- Trebolle Barrera J., Montaner L. V. (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the Internatinl Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18-21 March 1991, Vol. I*, Leiden, New York, Köln, Madrid, 1992.
- Trocmé E., *L’Evangile selon Saint Marc, CNT II, Deuxième série*, Genève, 2000.
- Twersky I., *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, Yale Judaica Series XXII, New Haven, London, 1980.
- Ulrich E., “Index of Passages in the Biblical Scrolls” in P. W. Flint, J. C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrollos After Fifty Years*, 649-665
- “The Bible in the Making: The Scriptures Found at Qumran”, in P. W. Flint (ed.), *The Bible at Qumran, Text, Shape, and Interpretation*, 51-66.
- “The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible”, in M. Fishbane, E. Tov (eds.), “Sha’arei Talmon”, 267-291.

- The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible, Leiden, Boston, Köln, 1999.
- "The Greek Manuscripts of the Pentateuch from Qumran, Including Newly-Identified Fragments of Deuteronomy (4QLXXDeut)", in A. Pietersma, C. Cox (eds.), *De Septuaginta*, 71-82.
- "The Text of the Hebrew Scriptures at the Time of Hillel and Jesus", Congress Volume Basel 2001, VTS 92, Leiden, Boston, 2002, 85-108.
- Ulrich E., Cross F. M. et al., *Qumran Cave 4, VII, Genesis to Numbers*, DJD XII, Oxford, 1994.
- *Qumran Cave 4, IX, Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*, DJD XIV, Oxford, 1995.
- Urbach E. E., "The Role of the Ten Commandments in Jewish Worship", in B. Z. Segal, G. Levi (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, 161-189.
- *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, traduit de l'hébreu par Marie-José Lolivet, Paris, 1996.
- Utzschneider H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der Sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*, OBO 77, Freiburg Schweiz, Göttingen, 1988.
- Van de Water R., "Reconsidering Paleographic and Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scroll", *RevQ* 19 (2000) 423-439.
- VanderKam J., et al. (eds.), *Qumran Cave 4 VIII, Parabiblical Texts, part I*, DJD XIII, Oxford, 1994.
- Van der Kooj A., "Perspectives on the Study of the Septuagint. Who are the Translators?", VTS LXXIII, in F. Garcia Matinez, E. Noort (eds.), *Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism*, 214-229.
- *The Oracle of Tyre. The Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision*, VTS LXXI, Leiden, Boston, Köln, 1998.
- Van Seters J., "Cultic Laws in the Covenant Code and their Relationship to Deuteronomy and the Holiness Code", in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus*, 319-345.
- Vermes G., "Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea", *VT* 9 (1959) 65-72.
- "The Decalogue and the Minim", in M. Black, G. Fohrer (hrsg.), *In Memoriam Paul Kahle*, 232-240.
- Vermeulen J., "Un programme pour la restauration d'Israël. Quelques aspects de la loi dans le Deutéronome", in C. Focant (ed.), *La loi dans l'un et l'autre Testament*, 45-80.
- Vervenne M. (ed), *Studies in the Book of Exodus, Redaction-Reception-Interpretation*, BETL CXXVI, Leuven, 1996.

- Vervenne M., Lust J. (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, Festschrift C. H. W. Brekelmans, BETHL CXXXIII, Leuven, 1997.
- Von Andreas M., "Gespaltene Koordination in biblisch-hebräischen Verbalsätzen. Am Beispiel von Ex 34,27/ Ps 11,5/ Neh 10,36-37", in A. Wagner (hrsg.), *Studien zur hebräischen Grammatik*, 45-71.
- Von Gall A. F., "Ein neuer hebräischer Text der Zehn Gebote und des Schema", *ZAW* 23 (1903) 347-351.
- (hrsg.), *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen, 1918.
- Wagner A. (hrsg.), *Studien zur hebräischen Grammatik*, OBO 156, Freiburg Schweiz, Göttingen, 1997.
- Walters P., *The Text of the Septuagint. Its Corruptions and their Emendation*, ed. D. W. Gooding, Cambridge, 1973.
- Waltke B. K., "How We Got the Hebrew Bible: The Text and Canon of the Old Testament", in P. W. Flint (ed.), *The Bible at Qumran*, 27-50.
- Weil G. E., *Elie Lévi humaniste et massorète (1469-1549)*, SPB VII, Leiden, 1963.
- *Initiation à la massorah, L'introduction au ספר זכרון* d'Elie Lévi, Leiden, 1964.
- "Les décomptes de versets, mots et lettres du Pentateuque selon le manuscrit B 19a de Leningrad. Un essai d'Arithmétique Sommaire des Scribes et des Massorètes", in P. Casetti, O. Keel, A. Schenker (eds.), *Mélanges Dominique Barthélemy*, 651-703.
- *Massorah Gedolah. Iuxta Codicem Leningradensem B 19 a*, Volumen I, Catalogi, Rome, 1971.
- Weinfeld M., *Deuteronomium 1-11, A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Volume 5, Doubleday, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, 1991.
- "The Decalogue: Its Signification, Uniqueness, and Place in Israel's Tradition", in E. B. Firmage, B. G. Weiss (eds.), J. W. Welch, *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, 3-47.
- "The Uniqueness of the Decalogue and its Place in Jewish Tradition", in B. Z. Segal, G. Levi (eds.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, 1-44.
- Weiss M., "The Decalogue in Prophetic Literature", in B. Z. Segal, G. Levi (ed.), *The Ten Commandments in History and Tradition*, 67-81.
- Wevers J. W. (ed.), *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum*, Vol. II, 1 Exodus, Göttingen, 1991.
- *Notes on the Greek Text of Exodus, Septuagint and Cognate Studies* 30, Atlanta, Georgia, 1990.
- "PreOrigen Recensional Activity in the Greek Exodus" in D. Fraenkel, U. Quast, J. W. Wevers (eds.), *Studien zur Septuaginta*, 121-139.

- "Text History and Text Criticism of the Septuagint", Congress Volume Göttingen 1977, VTS XXIX, Leiden, 1978, 392-402.
- Text History of the Greek Deuteronomium, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (MSU) XIII, Göttingen, 1978.
- Text History of the Greek Exodus, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (MSU) XXI, Göttingen, 1992.
- Text History of the Greek Genesis, MSU XI, Göttingen, 1974.
- "The Balaam Narrative according to the Septuagint", in J.-M. Auwers, A. Wénin (eds.), *Lectures et relectures de la Bible*, 133-144.
- "The LXX Translator of Deuteronomy", in B. A. Taylor (ed.), *IX Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies Cambridge*, 1995, 57-89.
- "The Use of Versions for Text Criticism: The Septuagint", in N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la Investigacion Contemporanea*, 15-24.
- White Crawford S., "A Response to Elizabeth Owen's 4QDeut": A Pre-Samaritan Text?", *Dead Sea Discoveries* V (1998) 92-94.
- "The Rewritten Bible at Qumrân: A Look at Three Texts", *Eretz-Israel* 26, Frank Moor Cross Volume, Jerusalem, 1999, 1-8.
- White S. A., "The all Souls Deuteronomy and the Decalogue", *JBL* 109 (1990) 193-206.
- Whybray R. N., *Introduction to the Pentateuch*, Grand Rapids, Michigan, 1995.
- Winter J., Wünsche A. (trad.), *Mechilta, Ein tannaitische Midrash zu Exodus, Erstmalig ins Deutsche übersetzt und erläutert*, Hildesheim-Zürich-New York, 1090 (reimpr. 1990).
- Wünsche A., *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur jüdischen Ethik, Buchstaben- und Zahlen-Symbolik*, IV Band, Leipzig, 1909.
- Würthwein E., *The Text of the Old Testament, An Introduction to the Biblia Hebraica*, Second Edition, Trans. E. F. Rhodes, Grand Rapids, Michigan, 1995.
- Wutz F. X., *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, Stuttgart, 1925-1933.
- "Ist der Hebräische Urtext wieder erreichbar?", *ZAW* 43 (1925) 115-119.
- *Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext*, Stuttgart, 1937.
- Yadin Y., (XQphyl 1-4) תפילין שליראש מקומראן, *Eretz-Israel* 9, W. F. Albright Volume, Jerusalem, 1969, 60-83.

- תפילין של־ראש מקומראן. Tefillin from Qumran (XQphyl 1-4), Jerusalem, 1969.
- Yalkut: מדרש על תורה נביאים וכתובים, חלק ראשון, חמשה חומשי תורה, ילקוט שמעוני, שמואל, Varsovie, 1876.
- Yeivin I., Introduction to the Tiberian Massorah. Trans. and Ed. E. J. Revell, Massoretic Studies 5, Missoula, 1980.
- Zenger E. (hrsg.), Der Septuaginta-Psalter. Sprachliche und Theologische Aspekte, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York, 2001.
- Ziegler J. (ed.), Isaias, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate, Societatis Litterarum Gottingensis, vol. XIV, Göttingen, 1939.
- Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta, MSU X, Göttingen, 1971, 522-547.
- "Zur Septuaginta-Vorlage im Deuteronomium", ZAW 72 (N. F. 31) (1960) 237-262.
- Ziegler L. (ed.), Bruchstücke einer Vorhieronimianischen Übersetzung des Pentateuch aus einem Palimpseste der K. Hof- und Staatsbibliothek zu München zum Ersten Male Veröffentlicht, München, 1883.

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

ET D'AUTRES ECRITS ANCIENS

Remarque : Les références bibliques des titres, des textes compacts ainsi que des tableaux ne sont pas notées. Les principaux témoins textuels qui reviennent souvent comme M, G, Sm, S, T (y compris les Targumim fragmentaires) et V, ne sont pas notés non plus. La seule exception concernera la littérature de Qumrân ainsi que le Payrus Nash.

Ancien Testament

Genèse

4,15 p. 118	
4,18 p. 41	
6,2 p. 120	
6,6 p. 120	
1,22 p. 107	6,29 p. 120
6,6 p. 26	7,5 p. 120
10,4 p. 276	7,17 p. 120
12,6 p. 215	8,18, p. 120
15,7 p. 122, 123	10,2 p. 120
18,5, p. 193	11,5 p. 200
22,13 p. 277	12,29 p. 200
24 p. 172	12,43-13,16 p. 117
24, 55 p. 193	13,1-10 p. 51, 254
46,16 p. 276	13,11 p. 215
49,13 p. 128	13,11-16 p. 51, 61, 254
49,7 p. 200	14,2 p. 276

Exode

4,15 p. 118	14,4 p. 120
	14,18 p. 120
	15 p. 87
1,2-4 p. 191, 192	15,6 p. 28
1,3 p. 191	15,22-19,2 p. 41
2,1 p. 245	15,26 p. 120
2,18 p. 41	16,26 p. 137
3,1 p. 41	17,6 p. 41
3,6 p. 119,120	18,1 p. 41
3,8 p. 150	18,14 p. 200
3,11 p. 119, 120	19,1 p. 2,41
4,10 p. 119	19,3, p. 27
4,12 p. 118	19,9 p. 14

- 19,12-13 p. 17
 19,25 p. 14
 19,25-20,2 p. 85
 19-20 p. 41
 20, p. 2, 7, 8, 14, 15, 27, 29, 30,
 33, 42, 43, 44, 45, 53, 59, 87,
 90, 93, 94, 96, 97, 115, 172,
 174, 228, 229, 252
 20,1 p. 14, 75, 82, 86, 103
 20,1-2 p. 83
 20,1-19 p. 221
 20,2 p. 81, 82, 83, 84, 85, 111,
 115, 118-124
 20,2-5 p. 115
 20,2-9 p. 83
 20,2-13 p. 84
 20,2-17 p. 2, 19, 80, 79, 80, 81,
 170, 248
 20,3 p. 83, 90, 117, 124-126
 20,3ss p. 82, 83
 20,4 p. 68, 117, 177, 190, 248,
 249
 20,4-6 p. 126-131
 20,5 p. 82, 84, 108, 119, 120, 177,
 183, 237
 20,5-6 p. 53, 171
 20,6 p. 15, 68, 89, 178, 190
 20,7 p. 75, 130, 131-132, 195
 20,7-20 p. 62
 20,8 p. 83, 177, 178
 20,8-11 p. 132-147, 186, 196
 20,9-10 p. 74
 20,10 p. 61, 72, 84, 177, 178, 192,
 196, 209, 244, 245
 20,11, p. 60, 61, 84, 137, 177,
 181, 209
 20,12 p. 53, 89, 90, 147-150, 177,
 178, 181, 183, 187, 246
 20,13 p. 84, 86, 96
 20,13-15 p. 151-154, 245
 20,14 p. 106, 177, 248
 20,15, p. 177, 248
 20,16 p. 53, 154-155, 177
 20,17 p. 53, 54, 68, 87, 115, 154-
 164, 177, 178, 188, 190, 192,
 244, 246, 248
 20,18 p. 76, 86
 20,18-21 p. 15
 20,18ss p. 15
 20,19 p. 53
 20,21 p. 87
 20,22-23,33 p. 44, 220, 221
 21 p. 103, 233
 21ss p. 22
 21,29 p. 277
 21,36 p. 277
 22,4 p. 162
 23,11 p. 162
 23,12 p. 249
 23,13 p. 194
 24 p. 16
 24,4 p. 18,33
 24,5 p. 259
 24,7 p. 16
 24,12 p. 16, 31,45, 281
 24,15-18 p. 22
 25-31 p. 248
 26,35 p. 270
 26,36 p. 270
 27,8 p. 17
 27,10 p. 28
 29,46 p. 120, 123
 30,1-10 p. 270
 31,9 p. 37
 31,13 p. 120
 31,18 p. 16, 31, 36, 39, 45, 229,
 281
 32 p. 38
 32,8 p. 17, 125
 32,15-16 p. 16, 18
 32,16 p. 31, 36, 39, 45, 281

34 p. 8, 16, 26, 29, 31, 37, 41, 43,
44, 45, 281

34,1 p. 16, 30, 33, 34, 35, 36, 37,
38, 39, 41, 42, 45, 281

34,10 p. 30

34,10-13 p. 43

34,(10) 14-26 p. 42, 43, 230

34,11 p. 124, 231

34,11-26 p. 31, 32

34,11-27 p. 33

34,14 p. 44, 124, 125, 131

34,14-16 p. 43, 44

34, 14-26 p. 43, 44, 230

34,17 p. 43, 44

34,18 p. 43, 44

34,19-20 p. 43, 44

34,21 p. 43, 44

34,22 p. 44

34,23-24 p. 44

34, 25 p. 44

34, 26 p. 44

34,27 p. 30, 33, 36, 37, 38, 43

34,27-28 p. 16, 30, 32, 39, 42,
281

34,28 p. 30-47, 93, 281

34,29 p. 34, 43

35,2 p. 137

35-40 p. 4, 238, 272

Lévitique

17-26 p. 220

18 p. 244

18,6-17 p. 230

18,20 p. 106

19,2-18 p. 230

19,11 p. 243

19,18 p. 21, 110

20,2-21 p. 230

25,3 p. 162

Nombres

6,1-21 p. 239

6,24-26 p. 19

10,29 p. 41

12,14 p. 193

14,26-35 p. 2-3

15,37-41 p. 21

16,14 p. 162

17,23 p. 245

31,2 p. 193

Deutéronome

1,3 p. 2

1,4 p. 200

1,25 p. 150

1,33 p. 48

1,35 p. 150

1,44 p. 200

3,19 p. 51

3,25 p. 150

4,2 p. 2, 16

4,10-14 p. 14

4,10-15 p. 41

4,12 p. 14

4,13, p. 16, 39, 40, 94

4,15-18 p. 14

4,21 p. 150

4,22 p. 150

4,36 p. 14, 16

4,38-6,3 p. 94

4,40 p. 149

4,45 p. 266

4,45-46 p. 2

4,46 p. 200

5, p. 2, 7, 8, 14, 27, 29, 31, 33, 42,

44, 45, 48, 53, 87, 91, 94, 96,

172, 174, 228, 252

5,1-5 p. 135

5,1-14 p. 57, 60

- 5,1-16 p. 60
 5,1-21 p. 59, 61
 5,1-22 p. 54
 5,1-24 p. 59
 5,1-6,5 p. 58
 5,1-6,9 p. 52, 117
 5,4 p. 14, 15, 281
 5,5 p. 14, 15, 281
 5,6 p. 83, 86, 111, 118-124
 5,6-9 p. 85
 5,6-21 p. 5, 21, 170
 5,6-27 p. 221
 5,7 p. 117, 121, 124-126
 5,7-24 p. 60
 5,8 p. 117, 177, 190, 248, 249
 5,8-9 p. 57
 5,8-10 p. 126-131
 5,9 p. 64, 119, 120, 121, 177, 183, 237
 5,9-10 p. 171
 5,10 p. 178, 190
 5,11 p. 55, 130, 131-132, 195
 5,11-16 p. 62
 5,12 p. 53, 177, 178
 5,12-15 p. 133-147, 186, 196
 5,14 p. 124, 142, 177, 178, 192, 196, 209, 245
 5,15 p. 58, 177, 181, 209, 256
 5,16 p. 53, 104, 147-150, 178, 181, 183, 246
 5,17 p. 62
 5,17-19 p. 151-154, 245
 5,17-20 p. 90
 5,17-21 p. 248
 5,18 p. 106, 177, 248
 5,19, p. 177, 248
 5,20 p. 53, 154-155, 177, 178
 5,21 p. 53, 54, 58, 62, 90, 107, 115, 154-165, 177, 178, 188, 190, 192, 200, 246, 248
 5,22 p. 2, 16, 281, 297
 5,22-27 p. 15
 6,2 p. 147
 6,4 p. 23, 99, 170, 266
 6,4-5 p. 170
 6,4-9 p. 19, 21, 51, 52, 254
 6,18 p. 150
 7,9 p. 86
 8,1-5 p. 2
 8,10 p. 150
 9,10 p. 37, 229
 9,26 p. 123
 10,1 p. 36
 10,1-2 p. 39
 10,1-4 p. 39, 40
 10,1-5 p. 16, 18
 10,2 p. 37, 41, 42, 281
 10,3-4 p. 38, 39
 10,4 p. 37, 42, 93, 281
 10,11 p. 87
 10,12-11,21 p. 117
 11,13-21 p. 19, 51, 254
 11,29 p. 65, 66, 214, 215
 11,29-30, 215
 11,30 p. 65, 66, 200, 214, 215
 12,1-26,15 p. 220
 13,1 p. 16
 17,14-20 p. 236
 17,18 p. 27,28
 18,19 p. 118
 22,26 p. 198
 27,2-3 p. 65, 66, 214
 27,3 p. 215
 27,4 p. 65, 66, 214, 217
 27,5-7 p. 65, 66, 214
 27,15-26 p. 230
 29,5, p. 120
 31,2 p. 119
 31,9 p. 36
 31,19 p. 107
 31,22 p. 119
 31,23 p. 118, 119

32 p. 125
 32,39 p. 120
 32,40 p. 120
 33,27 p. 259

Josué

23,13 p. 150
 23,15 p. 150
 24,19 p. 125

Juges

4,11 p. 41
 13,3-5 p. 172
 13,7 p. 172

1Samuel

6,20 p. 125
 31,4-5 p. 174

2Samuel

1,1-16 p. 174
 11 p. 174
 25,29 p. 273

1Rois

2-14 p. 237
 8,9 p. 16
 14,15 p. 150

Esaïe

53,11s p. 47

Jérémie

3,16 p. 16

7,9 p. 102, 153, 197, 198, 230
 17,24 p. 137
 31 p. 238

Ezéchiël

9,12 p. 28
 18,5-9 p. 230

Osée

1,2 p. 235
 4,2 p. 153, 197, 198, 230

Amos

3,1-2 p. 230
 5,18 p. 157

Jonas

3,4 p. 5

Michée

2,2 p. 157, 161

Habacuc

2,4 p. 22

Zacharie

12,12-13 p. 245

Psaumes

8,6 p. 236
 11,5 p. 43
 15,2-15 p. 230
 36,7 p. 193

68,26 p. 193
 81,11, p. 122
 97,7 p. 236
 135,19-20 p. 245
 138,1 p. 236

Esther

8,9 p. 28

Esdras

4,7 p. 27
 7,1-5 p. 63
 7,6 p. 27

Néhémie

9,18 p. 125
 10,36-37
 11-12 p. 248

I Chroniques

1,7 p. 277
 6,35 p. 63

Deutérocanoniques

Siracide

4,1 p. 110

Nouveau Testament

Matthieu

5,21 p. 22, 111
 5,27 p. 22, 111
 15,4 p. 149
 15,19 p. 111

19,17-20 p. 297
 19,18 p. 152
 19,18-19 p. 22, 109
 19,19 p. 149
 22,34-40 p. 21
 22,37 p. 170
 22,40 p. 112

Marc

7,10 p. 149
 7,21-22 p. 111
 10,19 p. 22, 109, 149, 152
 20,19-20 p. 297
 12,28-34 p. 21
 12,29-33 p. 170

Luc

10,25-28 p. 23
 10,27 p. 170
 18,20 p. 22, 109, 149, 152
 18,20-21 p. 297

Romains

13,9, p. 110, 152
 13,9-10 p. 21, 109, 297

I Corinthiens

6,8 p. 110
 6,9-10 p. 111
 7,5 p. 110

Ephésiens

6,2 p. 149
 6,2-3 p. 149

Philippiens

2,13 p. 39

Jacques

2,11 p. 109, 110, 152

Littérature de Qumrân

1QExod (1Q2) p. 53, 283

1Qphyl (1Q13) p. 11, 55, 61, 118,
121, 123, 124, 125, 126, 127,
128, 136, 137, 140, 148, 149,
151, 155, 156, 164, 285

4QDeutⁱ (4Q37) p. 55, 118, 121,
123, 124, 125, 126, 129, 283

4QDeut^m p. 56

4QDeutⁿ (4Q41) p. 53, 55-56,
118, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 129, 131, 132, 133,
134, 136, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 159, 162,
163, 164, 165, 166, 196, 199,
200, 233, 235, 256, 265, 269,
284

4QDeut^o (4Q42) p. 57, 283

4QExod^b (4Q13) p. 192

4QJer^a (4Q70) p. 238

4QJer^b (4Q71) p. 238

4Qmez A (4Q149) p. 62-64, 128,
131, 136, 138, 139, 140, 142,
144, 148, 235, 265, 286

4QpaléoGen-Exⁱ (4Q11) p. 53,
122, 270, 278, 283

4QpaleoExod^m (4Q22) p. 121,
201, 207, 217, 235, 268, 269,
270, 271, 272, 278, 293, 294,
298

4Qphyl A (4Q128) p. 57, 129,
130, 135, 283

4Qphyl B (4Q129) p. 57, 58, 59,
121, 122, 123, 124, 128, 129,
135, 136, 140, 146, 149, 151,
152, 154, 155, 285

4Qphyl C (4Q 130) p. 135

4Qphyl F (4Q 133) p. 135

4Qphyl G (4Q134) p. 58, 118,
121, 123, 124, 126, 128, 129,
131, 132, 133, 135, 135, 136,
137, 138, 139, 140, 142, 144,
144, 145, 148, 150, 151, 152,
160, 162, 163, 235, 249, 265,
286, 287

4Qphyl J (4Q137) p. 58, 59, 118,
121, 122, 123, 124, 125, 126,
128, 129, 131, 132, 133, 135,
136, 137, 138, 139, 140, 148,
149, 154, 155, 156, 159, 163,
166, 249, 270, 285

4Qphyl L (4Q139) p. 60, 126,
128, 129, 132, 135, 138, 140,
149, 151, 152, 160, 162, 163,
249

4Qphyl O (4Q142) p. 60, 128,
131, 135, 146, 249, 285

4QRP (4Q158 + 4Q364-367) p.
217, 263, 270, 298

4QRPa (4Q158) p. 53-54, 149,
154, 155, 159, 159, 160, 199,
200, 204, 217, 265, 285, 294,
298

4QTestimonia (4Q175) p. 199

8Qphyl 3 (8Q3) p. 11, 53, 54, 60,
61, 118, 122, 123, 124, 125,
126, 127, 129, 130, 133, 134,
135, 136, 137, 140, 142, 286,
287

XQphyl 1-4 (XQ1-4) p. 56, 61,
62, 130

XQphyl 3 (XQ3) p. 53, 61, 118,
121, 122, 123, 124, 125, 126,
129, 131, 133, 134, 135, 136,
137, 138, 139, 140, 145, 146,
147, 148, 149, 150, 151, 152,
154, 155, 156, 159, 160, 162,
163, 164, 270, 284, 285, 286

Antiquités bibliques (Ps. Philon)

11,6-13 p. 101-102
12,10 p. 36
19,7 p. 101
44,6 p. 102-103
44,6-7 p. 102, 282
44,6-8 p. 101

Littérature chrétienne ancienne

Augustin

Explication de l'Épître aux
Galates, Livre unique, p. 115
La cité de Dieu XVIII,41 p. 115
La cité de Dieu XLI,1 p. 1
La cité de Dieu XLIII,43 p. 4
La cité de Dieu XLIII, 42-45 p. 5
Questions sur l'Exode 166 p. 38
Questions sur le Déutéronome 15
p. 39
Questions sur l'Heptateuque V p.
113, 114, 115
Sermon VIII, 1^{ère} série, p. 112
Sermon CCL, 2^e série, p. 112-113
Traité sur l'Évangile de Jean III
p. 115

Epiphane

Libri XII Gemmis p. 29

Justin Martyr

Dialogue p. 6

Origène

Commentaire sur Matthieu 15,14
p. 4, 234
Contre Celse 1,4 p. 39
Hexaples p. 7, 68, 174
Homélie sur l'Exode VIII p. 112-
113
Philocalies 1-20 sur les écritures
p. 7
Lettre à Africanus sur l'histoire de
Suzanne p. 4
Traité des principes IV,3,4, p. 152

Rufin Tyranus

Apologie contre Jérôme p. 4

Tertullien

Contre les Juifs II p. 23

Théophile d'Antioche

Trois livres à Autolycus III,9 p.
153, 164

Philon d'Alexandrie

De Decalogo 36 p. 24, 167, 168
De Decalogo 51 p. 98, 167-169
De Decalogo 65, p. 170
De Decalogo 97-101 p. 168
De Decalogo 98 p. 169
De Decalogo 121-131 p. 197
De Decalogo 158-164 p. 169
De Decalogo 177 p. 171

De Specialibus Legibus IV,132 p. 221

Josèphe Flavius

Antiquités juives I,17 p. 257
 Antiquités juives III,90-92 p. 99
 Antiquités juives III,91-92 p. 169-171
 Antiquités juives III,101 p. 18
 Antiquités juives III, 138 p. 18, 38, 282
 Antiquités juives X,216-218 p. 257
 Contre Apion I,8 p. 1
 Guerre des Juifs VI,94 p. 101

Littérature rabbinique

Mishna

Eduyoth 8,7 p. 21
 Megillah 4,8 p. 24
 Megillah 4,10 p. 174
 Menaḥot 5,2 p. 105
 Peah 2,6 p. 21
 Pessahim 5,4 p. 105
 Rosh Hashana 4,8 p. 105
 Sanhedrin 10,1 p. 26
 Shavuot 1,6 p. 105
 Shavuot 2,4 p. 105
 Sotah 7,5 p. 216
 Tamid 5,1 p. 19
 Yadayim 4,3 p. 21
 Yoma 8,8 p. 105

Talmud Babli

Baba Qama 54b p. 173
 Berakoth 12a p. 19, 22, 103
 Berakoth 20b p. 133

Horayoth 8a p. 15
 Kerithoth 5a p. 244
 Makkoth 23b-24a p. 15, 22, 105
 Makkoth 24a p. 15
 Megillah 9a-b p. 259
 Nedarim 37b p. 193, 261
 Nedarim 37b-38a p. 241
 Pessahim 112a p. 240
 Rosh Hashana 17a p. 26
 Rosh Hashana 27a p. 133
 Sanhedrin 21b-22a p. 27
 Sanhedrin 22a p. 28
 Sanhedrin 75b p. 244
 Shabbat 88b-89a p. 21, 103
 Shabbat 104a p. 17, 282
 Shavuoth 20b p. 133
 Sukkah 51b-52a p. 245
 Tamid 32b p. 19
 Yebamoth 3a p. 244
 Yebamoth 79a p. 2
 Zebahim 62b p. 28

Talmud Yerushalmi

Berakoth 3c (1,8[4]) p. 20, 99-100, 103, 104, 282
 Megillah 71b-72a (1,9[8]) p. 28, 148
 Sukkah 55b (5,2) p. 245
 Ta'anith 68a (4,2) p. 259-260

Masseketh Soferim

I,8 p. 3
 I,14 p. 93
 IV,4 p. 259

Midrash Rabba

Bereshit 27,4 p. 26
 Bereshit 36,8 p. 256

Shemot 29 p. 103
 Shemot 29,9 p. 297
 Shemot 30,1 p. 103
 Shemot 46,1 p. 35
 Shemot 47,2 p. 36
 Shemot 47,6 p. 18, 36,43
 Shemot 47,7 p. 35
 Bamidbar 10,1 p. 15
 Devarim 3,12 p. 36
 Shir Ha-Shirim V,14,1-2 p. 18

Abot di Rabbi Nathan (B) 46 p.
 259

Mekilta de Rabbi Yishmael

Yitro, Massekta Debaḥodesh 4 p.
 14
 Yitro, Massekta Debaḥodesh 8 p.
 243

Midrash Tanhuma B

9,17-19 p. 36

Midrash Aseret Ha-Diberot p.
 103-104

Pesiqta Rabbati 21 p. 113

Sifre Devarim 356 p. 258, 259

Yalkut Shim'oni p. 104, 133, 134

Lettre d'Aristée à Philocrate

§ 29-30 p. 237

§ 176 p. 275

Papyrus Nash

p. 8, 20, 23, 55, 61, 66-67, 117,
 121, 123-124, 126, 127, 129,
 132, 136, 137, 138, 139, 142,
 142, 144, 144, 145, 147, 148,
 149, 150, 151, 152, 153, 154,
 155, 156, 157-159, 160, 161,
 163, 164, 165, 169, 201, 202,
 205, 219, 224, 226, 235, 242,
 254, 265, 266, 267, 270, 285,
 286, 287, 288, 289, 292, 295,
 296

**Pentateuque Samaritain (le plus
 du)**

Exode 20,17b p. 65, 66, 198, 214-
 218
 Exode 20,19ss p. 53
 Deutéronome 5,18b p. 66, 198,
 214-218

INDEX DES AUTEURS

- Aberbach M. p. 38
 Aejmelaeus A. p. 148, 193, 236, 253, 295
 Albrektson B. p. 239
 Albright W. F. p. 156, 157, 217
 Allegro J. M. p. 199
 Allison D. C. p. 22
 Alonso Garcia R. M. p. 41
 Alt A. p. 243
 Amir J. p. 25
 Amphoux C. p. 10, 174
 Amsler S. p. 45, 221, 229
 Amtheus K. A. p. 278
 Andrew M. E. p. 225, 227, 229, 243
 Arnaldez R. p. 169
 Auerbach E. p. 228
 Augustin (Saint) p. 1, 2, 4, 5, 38, 39, 41, 111, 112-115, 283
 Auteur anonyme p. 156, 159
 Auwers J. M. p. 234, 236, 238
 Ayuso Marazuela T. p. 90
 Baillet M. p. 53, 55, 61, 62, 130, 135, 159, 199, 269
 Bailly A. p. 168
 Bamberger S. p. 38
 Barc B. p. 231, 278
 Bardy G. p. 153
 Barthélemy D. p. 5, 6, 7, 42, 47, 48, 55, 94, 121, 137, 165, 206, 234, 239, 240, 250, 254, 257, 258, 262, 267, 269, 273, 274, 276, 284, 295
 Beauchamp P. 109
 Becking B. p. 174
 Beer G. p. 32
 Begg C. T. p. 36
 Beit-Arié M. p. 48
 Ben Hayyim J. p. 25, 48, 94, 95, 193, 251, 261, 274, 274
 Ben Hayyim Z. p. 200
 Ben Israel M. p. 49, 95
 Benoît A. p. 3
 Benoît P. p. 254
 Betzser Z. p. 122
 Bickerman E. p. 267
 Bietenhard H. p. 36
 Birnbaum P. p. 133
 Black M. p. 25, 240, 258
 Blackman P. p. 19, 21, 107-108
 Blenkinsopp J. p. 16, 228, 232, 252
 Bloch J. p. 38
 Bloch M. p. 105
 Blum E. p. 27, 31, 32, 33, 247
 Bogaert P.-M. p. 68, 230, 238, 239, 295
 Böhler D. p. 238
 Bonaventure (Saint) p. 114-115
 Borret M. p. 39, 111, 112
 Brann M. p. 85
 Bratcher R. G. p. 110
 Braulik G. p. 41, 214, 216, 217, 252
 Brenton L. C. L. p. 69
 Briend J. p. 245
 Brooke A. E. p. 37, 68, 69, 72, 128, 129, 146, 150
 Brooke G. J. p. 58, 147, 253
 Brown R. E. p. 32
 Buber M. p. 43
 Buis P. p. 225
 Burkitt F. C. p. 156, 159
 Cappel L. p. 5
 Caquot A. p. 53, 127
 Carmichael C. p. 152
 Casetti P. p. 8, 66, 276

- Cassuto U. p. 32, 45, 105, 116, 172
 Cazeaux J. p. 102
 Cazelles H. p. 41, 220, 224, 226, 228
 Ceresko A. R. p. 232
 Ceriani A. M. p. 86
 Charles R. H. p. 7, 44, 116, 124, 143
 Chavel C. B. p. 134
 Childs B. S. p. 32, 271
 Chinitz J. p. 297
 Chouraqui A. p. 40, 129
 Clamer A. p. 116
 Clancy F. p. 253, 278
 Clarke E. G. p. 35
 Clifford R. J. p. 32
 Cohen A. p. 3, 94
 Cohen J. p. 29
 Collins N. p. 253, 258
 Colson F. H. p. 98, 168
 Cook J. p. 236
 Cook S. A. p. 156
 Cox C. p. 5, 269
 Cross F. M. p. 11, 55, 56, 192, 201, 205, 206, 217, 235, 237, 263, 264, 267
 Crouzel H. p. 152
 Crünwaldt K. p. 220
 Crüseman F. p. 13, 15, 32, 34, 39, 221, 229, 230
 Cryer F. H. p. 52
 Curtis A. H. W. p. 238
 Dahmen U. p. 52, 216
 Davies G. I. p. 31
 Davies R. p. 11
 Davila J. R. p. 11, 288
 De Genoude M. p. 23
 De Lange N. p. 4
 Delcor M. p. 127
 Delkurt H. p. 246
 De Pury A. p. 45, 231, 246
 De Rossi J. B. p. 47, 49, 50, 128
 Deutsch R. p. 277
 De Vaux R. p. 51, 61, 254
 Dexinger F. p. 214, 216, 217
 De Waard J. p. 300
 Diez Macho A. p. 34, 35, 72, 75, 77, 78, 124
 Dogniez C. p. 157, 182
 Dohmen C. p. 43, 45
 Dorival G. p. 7, 10, 68, 206, 234, 235, 236, 237, 239, 253, 258, 267, 268, 269, 276, 278
 Dotan A. p. 95, 97, 98
 Driver S. R. p. 32
 Duncan J. A. p. 55, 56, 138, 142, 146, 256
 Dupont-Sommer A. p. 22, 37, 53, 101
 Durham J. p. 32, 33, 116, 143
 Ellis E. E. p. 110
 Epiphane p. 29
 Epstein I. p. 19, 20, 28
 Ernst A. B. p. 246
 Eshel E. p. 200, 269
 Evans C. A. p. 22, 110
 Fabry H.-J. p. 216
 Fatio O. p. 115
 Feldman L. H. p. 2, 38
 Fernández Marcos p. 5, 68, 182, 236, 239, 293, 295
 Field F. p. 68, 152, 174
 Finkelstein I. p. 258
 Firmage E. B. p. 7, 278
 Fishbane M. p. 240, 263
 Fitzmyer J. A. p. 32
 Flint P. W. p. 51, 221, 231, 277, 300
 Flusser D. p. 110, 284
 Focant C. p. 110, 220, 230

- Fohrer G. p. 25, 230
 Fossum G. p. 216
 Fox M. V. p. 31
 Fraenkel D. p. 68, 234
 Freedman D. N. p. 36, 206, 239, 278
 Freedman H. p. 261
 Frei P. p. 231
 Frensdorff S. p. 178
 García Martínez F. p. 51, 56, 179
 Gasquet A. p. 89
 Gaster M. p. 85, 216
 Geller A. M. p. 106
 Gesenius G. p. 210
 Ginsburg C. D. p. 8, 25, 28, 47, 49, 95, 96, 97, 128, 163, 194, 240, 261, 262, 272, 273, 275, 276, 277
 Ginzberg L. p. 37, 40
 Glatzer M. p. 48
 Glatzer N. N. p. 43
 Gnilya J. p. 300
 Goethe p. 43
 Goldman Y. p. 125, 238, 300
 Goldschmidt L. p. 19, 20, 193
 Goshen-Gottstein M. H. p. 48, 72, 94, 95
 Gouding D. W. p. 179, 239
 Gould E. P. p. 110
 Grabe J. E. p. 70
 Graupner A. p. 240, 246
 Greenberg M. p. 15, 16, 17, 27, 32, 143, 193, 226
 Grelot P. p. 82
 Grundmann W. p. 110
 Guggenheim E. p. 38
 Haberman A. M. p. 52, 284
 Hadot J. p. 101, 103
 Hahn A. p. 96
 Harl M. p. 4, 68, 125, 157, 206, 234, 235, 236, 237, 239, 253, 258, 267, 268, 269, 276, 278
 Harrelson W. p. 44, 227
 Harrington D. J. p. 102
 Harrison R. K. p. 217
 Haudebert P. p. 42, 217
 Heltzer M. p. 277
 Hilhort A. p. 56
 Himbaza I. p. 61, 63, 82, 96, 97, 130, 133, 142, 168, 191, 239, 257, 265, 274, 286, 299
 Hizzequini p. 15, 173
 Hjelm I. p. 216, 217, 264
 Hölscher G. p. 217
 Holzinger H. p. 32
 Honeyman A. M. p. 275
 Horowitz H. S. p. 172, 243
 Hossfeld F. L. p. 43, 117, 130, 143, 161, 162, 240, 245, 247, 248-251, 290
 Houtman C. p. 41, 45, 157, 220, 222, 229, 258
 Huddleston J. R. p. 206, 239, 278
 Huesman J. E. p. 116
 Hugo P. 236, 299
 Hurowitz V. A. p. 31
 Hurvitz A. p. 31
 Hyamson M. p. 106
 Hyatt J. P. p. 32, 45, 143
 Ibn Ezra A. p. 38, 104, 105, 172, 173
 Jacob B. p. 32, 34, 116, 143
 Jacob W. p. 32
 Jacquin F. p. 24
 Japhet S. p. 179
 Jaroš K. p. 277
 Jastram N. p. 142
 Jastrow M. p. 20
 Jellinek A. p. 103
 Jepsen A. p. 156

- Jérôme p. 3, 4, 210
 Jobes K. H. p. 267
 Johnstone W. p. 41, 45, 130, 247
 Joosten J. p. 45, 220, 222, 235, 244, 262
 Josèphe Flavius p. 1, 2, 18, 23, 38, 98, 99, 116, 169-171, 173, 225, 257, 282, 283, 284
 Joüon P. p. 125
 Justin Martyr p. 3
 Kaestli J.-D. p. 3, 42
 Kahle P. p. 35, 63, 75, 241, 258, 264, 292
 Kahn Z. p. 95
 Katznelson M. p. 133
 Kaufman S. A. p. 72
 Keel O. p. 8, 66, 276
 Kennicott B. p. 47, 49, 50, 119, 128, 130
 Kippenberg H. G. 216
 Kittel R. p. 225, 274
 Klein M. L. p. 31, 34, 72, 75, 82, 83, 85, 86
 Klein R. W. p. 191, 276
 Koch K. p. 231
 Lafont S. p. 244
 Lamarche P. 253
 Lane W. L. p. 110
 Lang B. p. 135
 Lange A. p. 52, 216
 Lasserre G. p. 222-223
 Le Boulluec A. p. 157, 234, 260
 Leclercq J. p. 225
 Le Déaut R. p. 17, 34, 35, 78
 Lehrman M. p. 36
 Leloir L. p. 3
 Lemaire A. p. 127, 174, 198, 230, 243, 252, 293
 Lemmelijn B. p. 233
 Lerman J. I. p. 133
 Lesch W. p. 6, 111, 152
 Levi G. p. 15, 25, 113, 123, 158, 172, 230
 Levi I. p. 156
 Levin C. 240, 246
 Levinas E. p. 106
 Levine I. p. 258
 Lévitte E. p. 35, 273
 Lévy E. p. 45, 243
 Liberman S. p. 125, 267
 Lichtenberger H. p. 52, 216
 Lieberman A. A. p. 273
 Lindars B. p. 58, 147, 253
 Lipschuetz L. p. 241
 Loewinger D. S. p. 48
 Lohfink N. p. 217, 247, 247, 252
 Lohmeyer E. p. 110
 Loretan M. p. 6, 111, 152
 Lowy S. p. 39, 299
 Lust J. p. 216, 238, 239
 Luther M. p. 114
 Macchi J.-D. p. 232
 Macholz C. p. 27
 Maïmonide M. p. 14, 106-107, 108, 133, 244
 Maori p. 73
 Margain J. p. 7, 174, 210, 270, 299
 Mathews K. A. p. 275
 Mayes A. D. H. p. 143
 McCarthy C. p. 52, 166, 240
 McDonald J. 216
 McKane W. p. 240, 258
 McLean N. p. 37, 68, 69, 72, 128, 129, 146, 150
 Melammed E. Z. p. 172, 173
 Meyers C. L. p. 275, 278
 Michaeli F. p. 32, 41
 Miletto G. p. 163
 Milik J. T. p. 51, 61, 62, 67, 121, 135, 148, 254, 256

- Mimouni S. C. p. 25
 Moberly R. W. L. p. 32
 Mondésert C. p. 169, 253
 Montaner L. V. p. 55
 Montgomery A. J. p. 216
 Morin J. p. 5
 Mosès A. p. 221
 Moshé ben Maimon. Voir
 Maïmonide
 Moshé ben Nachman. Voir
 Nachmanide
 Mowinkel D. S. p. 44, 225, 262
 Mulder M. J. p. 35, 274, 293
 Mullen E. T. p. 231
 Müller Y. p. 3
 Munk E. p. 38
 Munnich O. p. 4, 68, 206, 234,
 235, 236, 237, 239, 253,
 258, 267, 268, 269, 276,
 278
 Muraoka T. p. 125
 Murphy R. E. p. 32
 Nachmanide p. 15, 38, 134, 172
 Naveh J. p. 124
 Nestle-Aland p. 109
 Niborski I. p. 133
 Nielsen E. p. 226, 227
 Nihan C. p. 232
 Nikiprowetzky V. p. 98, 168
 Nodet E. p. 2, 24, 25, 27, 29, 99,
 105, 170, 171, 231, 241,
 253, 257, 260, 263, 264,
 267, 276, 277
 Noort E. p. 179, 216
 Norton G. p. 238, 300
 Norzi S. Y. p. 95, 273
 O'Connell K. p. 266
 O'Connor M. p. 275, 278
 Olofson S. p. 296
 Origène p. 4, 39, 68, 111-112,
 152, 174, 210, 234, 235,
 269, 283
 Orlinsky H. M. p. 297
 Osumi Y. p. 7, 44, 220
 Ottley R. R. p. 277
 Otto E. p. 221, 232, 243
 Owen E. p. 138, 143, 149, 154,
 263
 Ozilou M. p. 114
 Park J. E. p. 32
 Paul A. p. 237
 Paul S. M. p. 220
 Peckham J. B. p. 277
 Pelletier A. p. 4, 237, 275
 Perez R. p. 130
 Pérez Castro F. p. 63, 130
 Perrot C. p. 276
 Pesch R. p. 110
 Peters N. p. 66, 158, 159
 Pfertzel R. p. 262
 Phillips A. p. 31, 32, 41, 221
 Philon d'Alexandrie p. 21, 22, 23,
 25, 98, 99, 116, 153, 167-
 169, 170, 171, 173, 197,
 198, 221, 225, 226, 282,
 283, 285, 286
 Philonenko M. p. 22, 37, 53, 101
 Pietersma A. p. 5, 68, 269
 Pietri C. p. 4
 Pietri L. p. 4
 Piovanelli P. p. 238
 Pirot L. p. 116
 Pisano S. p. 238, 300
 Platkin A. p. 133
 Potin J. p. 21, 73, 99
 Prigent P. p. 3
 Pseudo-Philon p. 26, 36
 Puech E. p. 22, 293
 Pummer R. p. 216
 Quast U. p. 68, 234

- Rabast K. p. 227-228
 Rabin C. p. 241, 259
 Rabin I. A. p. 172, 243
 Rahlfs p. 68, 70, 71, 128, 268
 Rambam. Voir Maïmonide
 Ramban. Voir Nachmanide
 Rashbam p. 38, 172
 Rashi p. 38, 40, 172
 Reinach T. p. 1
 Renaud B. p. 42, 238
 Revell J. p. 128, 273
 Robert U. p. 216
 Roberts B. J. p. 122, 239, 258
 Robertson E. p. 63
 Robinson G. p. 245
 Rofé A. p. 54, 158
 Römer T. p. 174, 217, 231, 232, 238, 252
 Rose M. p. 229, 231
 Rosenthal F. p. 85
 Rowley H. H. p. 44, 217, 275
 Rufin T. p. 4
 Rüger H. P. p. 300
 Ruwe A. p. 220
 Rylaarsdam J. p. 32
 Saadia Gaon p. 20, 26
 Sabatier D. P. 90
 Saebø M. p. 174, 201, 216, 293
 Salvesen A. p. 266
 Salzer I. p. 38
 Sanderson J. E. p. 121, 201, 205, 235, 266, 268, 269, 270, 271, 298
 Sandevor P. 157, 260
 Sarna N. p. 18
 Scanlin H. P. p. 51
 Shachter J. p. 29
 Schams C. p. 11
 Shanks H. p. 206
 Scharbert J. p. 32
 Schenker A. p. 6, 8, 63, 66, 96, 111, 130, 152, 233, 236, 237, 238, 239, 243, 244, 246, 252, 276, 288, 299, 300
 Schneider H. p. 52, 284
 Schwab M. 100
 Schwartz B. J. p. 31
 Schwienhorst-Schönberger L. p. 220
 Seeligmann I. L. p. 236
 Segal B. Z. p. 15, 25, 113, 123, 158, 172, 230
 Segal J. p. 48
 Segal M. p. 54
 Segal M. Z. p. 216
 Sender J. p. 153
 Sforzo p. 38
 Shachter J. 28
 Shanks H. p. 264
 Shlomo ben Isaac. Voir Rashi
 Shemuel ben Meir. Voir Rashbam.
 Shiloni Y. p. 104
 Shupak N. p. 31
 Silva M. p. 267
 Simon M. p. 19, 36
 Simonetti M. p. 152
 Sirat C. p. 48
 Ska J. L. p. 220, 221, 231, 241
 Skehan P. W. p. 121
 Slotki I. W. p. 94
 Smalley W. A. p. 240, 258
 Smith J. P. p. 154
 Smith M. p. 217
 Smith R. P. p. 154
 Smolar L. p. 38
 Snaith N. H. p. 49, 274
 Sperber A. p. 73, 104, 125, 145
 Spinoza B. p. 258
 Sprinkle J. M. p. 220

- Stamm J. J. p. 225, 227, 229, 243
 Stegemann E. W. p. 27
 Stegner W. R. p. 22
 Steiner R. C. p. 190
 Stemberger G. p. 17, 38, 104, 134
 Stipp H.-J. p. 238
 Stroete G. T. p. 32 (**Te Stroete** ?)
 Strugnell J. p. 53
 Sussmann Y. p. 20
 Sysling H. p. 35
 Tal A. p. 63, 130, 200, 270
 Talmon S. p. 11, 48, 85, 110, 206,
 206, 207, 235, 240, 259,
 260, 276
 Talshir Z. p. 179, 238
 Tapiero M. p. 130
 Tardieu M. p. 278
 Taylor B. A. p. 234
 Taylor J. p. 24, 105, 150
 Tertullien p. 23
 Théophile d'Antioche p. 153, 164
 Thomas d'Aquin (Saint) p. 114
 Thomas D. W. p. 275
 Thompson T. L. p. 52
 Tigay J. H. p. 134
 Tigchelaar E. J. C. p. 52
 Tov E. p. 6, 51, 52, 54, 58, 121,
 138, 142, 147, 179, 200,
 201, 206, 207, 216, 217,
 233, 236, 237, 238, 239,
 240, 241, 248, 253, 254,
 255, 256, 257, 260, 261,
 262, 263, 265, 268, 270,
 275, 293, 298
 Tränkle H. p. 25
 Treballe Barrera J. p. 55, 142,
 264, 272, 288, 294, 299
 Trocmé E. p. 110
 Twersky I. p. 106, 108
 Uehlinger C. p. 125
 Ulrich E. p. 5, 11, 51, 56, 121,
 192, 206, 207, 231, 263,
 264, 269, 270, 271, 272,
 288, 299, 300
 Urbach E. E. p. 23, 25, 123, 127,
 144, 156
 Utzschneider H. p. 32, 33, 42
 Vadnai G. p. 106, 108
 VanderKam J. C. p. 51, 217
 Van der Kooij A. p. 5, 179, 236,
 300
 Van der Woude A. S. p. 56
 Van der Water R. p. 201
 Van Ruiten J. T. A. G. M. p. 56
 Van Seters J. p. 220
 Vegas Montaner L. p. 142
 Vermes G. p. 22, 23, 25, 52, 284
 Vermeylen J. p. 220
 Vervenne M. p. 36, 41, 216, 220,
 221, 232
 Von Andreas M. p. 32, 42
 Von Gall A. F. p. 63, 64, 65, 66,
 96, 130, 156, 200, 270
 Wagner A. p. 30
 Walters P. p. 179
 Waltke B. K. p. 221, 277, 293,
 300
 Weil G. E. p. 8, 50, 178, 273
 Weinfeld M. p. 7, 113, 130, 153,
 161, 198, 222, 224, 228,
 229, 233, 246, 247, 249-
 251, 290
 Weis R. p. 300
 Weiss B. G. p. 7, 278
 Weiss M. p. 230
 Wellhausen J. p. 43
 Welch J. W. p. 7, 278
 Wénin A. p. 234, 236, 238
 Wermelinger O. p. 6, 42
 Wevers J. W. p. 37, 39, 68, 70,
 71, 72, 119, 120, 123,

126, 128, 129, 132, 134,
138, 143, 149, 150, 153,
182, 234, 235, 236, 268,
295

White (Crawford) S. A. p. 52,
142, 145, 148, 159, 217,
256, 263, 264, 298

Whybray R. N. p. 45, 221

Winter J. p. 243

Wünsche A. p. 103, 243

Würthwein E. p. 66-67, 117

Wutz F. X. p. 275

Yadin Y. p. 55, 61, 62

Yeivin I. p. 128, 194, 273

Zeitlin S. p. 24

Zenger E. p. 236

Ziegler J. 71, 149, 235, 268

Ziegler L. p. 90

Résumé

Cette étude revisite les principaux témoins textuels du Décalogue, un des textes les plus célèbres de la Bible hébraïque. Une comparaison entre le texte massorétique d'Exode 20 et de Deutéronome 5 relève déjà un nombre considérable de différences textuelles. Des variantes supplémentaires sont attestées par les autres témoins hébraïques (Pentateuque Samaritain, manuscrits de Qumrân, Papyrus Nash), grecs (Septante) et syriaques (Peshitta).

Alors que certains chercheurs en critique textuelle veulent ignorer les phylactères, il est intéressant de noter que le témoin connu le plus proche du texte massorétique, en Dt 5, est un phylactère de Qumrân (XQ3). Par ailleurs, les témoins égyptiens (la Septante [et Philon] en grec, le Papyrus Nash en hébreu) partagent quelques lectures contre le reste des témoins. Ces observations semblent soutenir l'idée d'une évolution textuelle locale.

Pris ensemble, les témoins textuels montrent que l'histoire de la transmission du Décalogue comporte quelques zones d'ombre. Il n'est pas toujours possible pour le chercheur d'expliquer l'origine et la raison des lectures variantes. Aucun témoin ne peut prétendre à être originel dans le sens que son texte n'aurait jamais été retouché au cours de l'histoire. Pour ce qui concerne le texte massorétique, les possibles retouches textuelles en Dt 5 semblent être postérieures à celles d'Ex 20. Sur le plan textuel et historique, cette étude invite l'exégète à ne pas se limiter au seul texte massorétique mais à tenir compte du plus grand nombre d'autres témoins textuels. L'étude du texte aboutit à une prudente conclusion théologique: ne pas se confiner à une seule tradition textuelle peut permettre d'avancer plus sereinement sur le terrain de l'œcuménisme.

Summary

This study revisits the main textual witnesses of the Decalogue, one of the most famous texts of the Hebrew Bible/Old Testament. The comparison between the Masoretic text of Exodus 20 and Deuteronomy 5 provides a considerable number of textual differences. Supplementary variants are attested by the other witnesses in Hebrew (Samaritan Pentateuch, manuscripts from Qumran, Nash papyrus), Greek (Septuagint), and Syriac (Peshitta).

While some scholars want to ignore phylacteries, it is interesting to note that the closest witness to the Masoretic text in Deut 5, is a phylactery from Qumran (XQ3). Besides, the Egyptian witnesses (Septuagint [and Philo] in Greek, and the Nash papyrus in Hebrew) share some readings against all the other witnesses. This observation seems to support the theory of a local textual evolution.

All together, the textual witnesses show that the history of the transmission of the Decalogue provides some shady squares. It is not always possible for the scholar to explain the origin of and the reason for variants. No witness can claim to have the original text which has not been corrected during its history. As regards the Masoretic text, the possible textual corrections in Deut 5 seem to be later than those of Exod 20. On the textual and historical level, this study invites exegetes not limit themselves to the Masoretic text only but also to take into consideration the other textual witnesses. This study of the text reaches the theological conclusion: not confining oneself to only one textual tradition can help forward a more dispassionate progress in the field of ecumenism.